أضواء في طريق الفلسفة

إطلالة عامة على مسيرة التفكير الفلسفي منذُ بداياته حتى نهاية العصر الوسيط

الدكتور علي طالب



www.daralwalaa.com



أضواء
في طريق الفلسفة





الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-285-2

أضواء في طريق الفلسفة

المؤلف: الدكتور علي طالب.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.
الطبعة: الأولى بيروت_لبنان ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م
إخراج فني وتنفيذ:



www.8eightproduction.com | 00961 3 017 565
© جميع الحقوق محفوظة للناشر

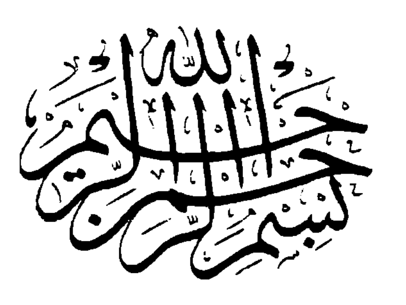
أضواء في طريق الفلسفة

إطلالة عامة على مسيرة التفكير الفلسفي
منذ بداياته حتى نهاية العصر الوسيط

الدكتور علي طالب

أستاذ محاضر في الجامعة الإسلامية





الفهرس العام

الإهداء

إلى طلاب الفلسفة وعشاق المعرفة
الذين أعطوا قسطاً من حياتهم لتحيا أنفسهم
وكانت الحقيقة غايتهم والكمال الأبدي سرّ وجودهم
ثم إلى كل متعلم على سبيل نجاة ...
أهدي هذا السفر المتواضع

ع. ط

المقدمة

لا تزال الفلسفة بمفهومها المتداول اليوم محل اهتمام بالغ لدى العديد من العلماء والباحثين بالرغم من عصر الحداثة وأفول نجم الفلاسفة الى حد كبير، وما ذلك إلا بسبب فرادة هذا العلم وميزته البحثية الباعثة الى مزيد من البحث والتنقيب، وما يحمله هذا الفن من تراث واسع يعود الى القرن السابع قبل الميلاد.

وإذا كان العصر الحديث قد انتقل بالانسان من النظرية الى التطبيق، ومن الوهم الى الحقيقة، فإن التطبيق لا بد أن يمر بداية من النظرية، وإن الحقيقة لا يمكن الوصول اليها إلا بعد إخفاقات متعددة من الوهم، فلا يقين إلا بعد الشك، ولا نتائج إلا بعد مقدمات.

من هنا تنبع أهمية الفلسفة، فالفلسفة هي مظهر الرقي الحضاري، حيث تميزت الحضارة اليونانية بالفلسفة، كما أنها تؤسس للنهضة. فقد مهَّد لدخول أوروبا عصر النهضة ولادة تيار فلسفي عميق على يد كل من فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت.

أضف الى ذلك، أن الفلسفة لها تأثير مباشر على سلوك الانسان في الحياة، باعتبار أن أعمال الانسان ترتبط بنوع اعتقاداته وأخلاقه وملكاته النفسية، وهي بدورها ترتبط بطريقة تفكيره حول اللّه والكون والانسان، كما أنها تقدم تفسيراً للمسائل

الغيبية، وتهدينا الى طريق الرشاد عند الشك والتردد في المسائل المختلف عليها منعاً من الإنحراف في التفكير.

وبالرغم من ذلك، فإنه مع قفزات التطور التي نشهدها اليوم، فإن الحاجة ماسّة لإعادة النظر في الكثير من النظريات الفلسفية من منطلق مواكبة المسائل المستجدة التي تلاحقنا باستمرار، وهذا يحتم علينا الاهتمام بالعلوم الفلسفية، لاسيما العملية منها، وضرورة وجود حكماء أكفاء يحملون على عاتقهم همّ التجديد والتحديث.

وعلى كل حال، فقد كان الهدف من هذا البحث هو تلمّس بعض الحقائق الأساسية في عالم الفلسفة عن كثب، وتقديم الأطروحات الرئيسية لدى أهم الفلاسفة البارزين بطريقة عصرية بعيدة عن تعقيدات المصطلحات القديمة والمفردات الغريبة، كي تكون بمتناول الراغبين في الاطلاع على هذا العلم بكل يسر وسهولة، وهذا الهدف إنما انبثق من منطلق الرغبة في تحديث هذا الفن، علماً أن هذا لا يعني عدم الحاجة الى الشرح والتوضيح، بل إن الفلسفة لا تنفكّ عن هذه الحاجة، باعتبارها فكراً عقلياً محضاً يستتبعه نقاش وجدال، وطرح رؤى ونظريات، على كافة الصعد.

وبناءً على ذلك، كانت هذه الدراسة مقسّمة الى فصلين، وكل فصل الى خمسة مباحث وفقاً للمضمون التالي:

- الفصل الأول: وعرضت فيه لتعريف الفلسفة وموضوعها وغاياتها وعلاقاتها بالعلوم الأخرى، ثم عرَّجت إلى الفلسفة اليونانية منذ نشأتها وعلى امتداد تاريخها، مركزاً على أفكار

سقراط وأفلاطون وأرسطو، مستتبعاً ذلك بالفلسفة الاسكندرانية التي نمت مع أفلوطين، وصولاً الى مرحلة الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، التي تزعّمها كلٌ من القديس أوغسطين والقديس توما الاكويني، إضافة الى ما قدَّمه وليام أوكام في أواخر العصر.

- الفصل الثاني: وفيه استعرضت الفلسفة الإسلامية التي بدأت إرهاصاتها بالظهور في عهد الخلافة العباسية في القرن الثاني الهجري، نتيجة الإحتكاك بالفرس والترجمات عن اليونان، مركزاً على مدارسها وأبرز أعلامها، لا سيما الفارابي وإبن سينا والغزالي وإبن رشد، إضافة الى تسليط الضوء على بعض المسائل الفلسفية التي بحثها صدر المتألهين الشيرازي، والتي لا تزال تفاعلاتها على أشدّها في بلاد الشرق على الرغم من عدم الاعتراف بها في بلاد الغرب باعتبارها فلسفة دين أكثر من كونها فلسفة كون وحياة.

وفي الختام، أتمنى أن أكون قد وفقت للهدف الذي سعيت إليه، وأن تكون هذه الدراسة مورد استفادة للراغبين في التعرّف على هذا العلم، الذي وصل في أيامنا هذه - لدى الدارسين - إلى الحد الأدنى من الإهتمام، نتيجة ابتعاده عن سوق العمل الذي بات الشغل الشاغل لإنسان هذا العصر، على أمل إعادة تفعيله وتنشيطه، واللّه ولي التوفيق.

د.علي طالب

بيروت بتاريخ ٥-١٠-٢٠١٦

الفصل الأول: الفلسفات القديمة

المبحث الأول: التعريف بالفلسفة

المبحث الثاني: الفلسفة والعلوم الحديثة

المبحث الثالث: الحضارة اليونانية

المبحث الرابع: المرحلة الاسكندرانية

المبحث الخامس: الفلسفات المدرسية والإسمية

المبحث الأول

التعريف بالفلسفة

أولاً: تعريف الفلسفة

أول مسألة تُطرح عادة عند بداية كل علم هي البحث في تعريف العلم، فما هو علم الفلسفة؟ أو ما هي الفلسفة بشكل عام؟

للإجابة على هذا السؤال يقول المنطقيون إن السؤال بـ «ما هو» له عدة إجابات، فأحياناً تكون أداة «ما» شارحة، مهمتها توضيح معنى اللفظ بحسب اللغة. وأحياناً أخرى تكون أداة «ما» حقيقية يراد منها بيان حقيقة وكنه المعنى.

فـ «ما» الشارحة يُراجع بها كتب اللغة، وهناك من المحتمل أن يكون لهذا اللفظ عدة معانٍ وتكون كلها صحيحة، لأن هنالك العديد من الكلمات في اللغة العربية تشترك بمعانٍ كثيرة. والإجابات على هذه الأسئلة تعطينا «تعريفات لفظية». أما «ما» الحقيقية فإنها تسأل عن حقيقة وجوهر المعنى، وفي هذه الحالة

فإن الإجابة لا يمكن أن تكون متعددة وإنما يجب أن تكون واحدة، كمثال ما هو الإنسان؟ فتجيب: «حيوان ناطق» وهذا التعريف يسمى بـ«التعريف الحقيقي».

ففي مورد بحثنا إذا قلنا ما هي الفلسفة؟ فهنا لدينا طريقتان للإجابة، فإذا أردنا التعريف اللفظي للفلسفة فلا بد أن نرجع إلى كتب اللغة لنعرف ما أصل هذه الكلمة؟ ومن أين اشتقت؟ وما المعنى اللفظي الذي تبيّنه؟ وفي مقام الإجابة نقول أن لفظ «الفلسفة» أُخذ من كلمة يونانية في الأصل ومركبة من «فيلو-سوفيا» التي تعني محب العلم، وهذه الكلمة قد أطلقها سقراط على نفسه تواضعاً كي لا يدعوه بكلمة «سوفيست» التي كان يطلقها السفسطائيون على أنفسهم آنذاك والتي تعني «العالِم».

أما إذا أردنا التعريف الحقيقي، فهنا علينا أن ندخل في بيان معنى هذه الكلمة بحسب الإصطلاح الفلسفي، وهذا الذي يهّمنا هنا من التعريف.

ولكن، وبالرغم من أن المعنى الحقيقي للفلسفة واحد في جوهره، إلا أن الفلاسفة اختلفوا في التعبير عنه، ومن هنا نشأت عدة أقوال وآراء في تعريف الفلسفة.

ويظهر هذا الإختلاف في التعريف جلياً بين الفلاسفة القدامى والمحدثين من جهة، وبين الفلاسفة الغربيين والإسلاميين من جهة أخرى.

وفيما يلي نعرض لتعريف الفلسفة بحسب الفلاسفة الأوائل:

- ذهب أرسطو إلى أن الفلسفة معرفة عقلية، وعلم بالمعنى الكلي، وتبحث في الموجود بما هو موجود[١].
- الفلاسفة المسلمون الأوائل أخذوا هذا التعبير عن أرسطو وقالوا أنها مطلق العلم العقلي[٢].

علماً أن هاذين التعريفين كانا صحيحين بدرجة كبيرة باعتبار أن الفلسفة آنذاك كانت تعبيراً عن كل العلوم العقلية التي تشمل الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والأخلاقيات بما تحتويه من تفريعات سنأتي على ذكرها لاحقاً.

أما اليوم، وبعدما تفرّعت العلوم، ولم يبق للفلسفة سوى قسم واحد من الإلهيات (لأنها كناية عن الفلسفة وعلم الكلام والعرفان كما سيأتي)، فإنه من الطبيعي لتعريفها أن يتغير، وباتت بحسب الفلاسفة المسلمين هي: «العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق»، أو بعبارة أخرى: «العلم الدارس للأحوال العامة للوجود»[٣]. وسيأتي توضيحه في الصفحات اللاحقة.

أما الفلسفة في إصطلاح الفلاسفة الغربيين فهي كما يلي:

- أكد «فرنسيس بيكون» في العصر الحديث أن الفلسفة القديمة تهتم بالمعاني النظرية المجردة التي تستمدها

---

(١) أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٨، مقالة ٦، ص١٢١، ومقالة ٧، ص ١٢٧.

(٢) مطهري، مرتضى: الفلسفة، دار التيار الجديد، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٣.

(٣) يزدي، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٨١.

من الإنطباعات الحسية، داعياً إلى فلسفة عملية تستمد إمكانياتها من العلم[١].

- ورأى كل من «ديكارت» و«هوسرل» أن الفلسفة طريقة خاصة من طرائق التفكير يلتزم الإنسان فيها النظر الكلي إلى الكون وعلاقته به[٢].

- وذهب «ياسبرز» إلى أن الفلسفة عدّت نفسها منذ بدأت علماً كليّاً، أو علماً من الطراز الأول، وكان هدف الفيلسوف التوصل إلى المعارف اليقينيّة، ولمّا لم يتمكن من ذلك فقد صارت أيام الفلسفة معدودة، وباتت تقوم على أفكار جوفاء فارغة لا معنى لها[٣].

وعلى كل حال، وبما أنه لا يمكن تعريف الفلسفة تعريفاً منطقياً جامعاً مانعاً، لأن ذلك يقتضي وجود جنس وفصل لكلمة «الفلسفة»، كتعريفنا للحصان بأنه «حيوان صاهل»، الأمر الذي لا وجود له هنا، فإنه يمكن تقريب وجهات النظر المختلفة بالقول أن الفلسفة هي: «العلم بأحوال وعوارض الموجود بما هو موجود» وسيأتي بيان هذا المعنى بصورة أكثر تفصيلاً.

وفي الوقت ذاته يمكن التعبير عن الفلسفة بتعبيرات مختلفة وكلها تؤدي معنى واحداً تقريباً، ولكنها في مطلق الأحوال يمكن

(١) أحمد، قيس: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ط٢، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦، ص ٧٧.

(٢) فضل الله، هادي: مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٣.

(٣) المصدر ذاته، ص ٢٦.

القول أنها «بحث حر حول اللّه والكون والحياة ومطلق الوجود بهدف الوصول إلى الحقيقة» وذلك بصورة موضوعية ومجردة عن الميول والعواطف والخلفيات المسبقة.

ومن هذا المنطلق فإن الفلسفة هي مفتاح العلم بحقائق الأشياء، وينتج عنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، كما أنها تؤدي إلى صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالِم العيني[١].

ثانياً: موضوع الفلسفة

قبل الشروع في بيان الموضوع، لا بد من الإشارة إلى المعنى القديم للفلسفة والمعنى الشائع اليوم، لأن ذلك يعتبر مقدمة لازمة لتحديد الموضوع، إذ لا يمكن تشخيص الموضوع بشكله الدقيق والكامل إلا بعد وضع الفلسفة بمعناها الشائع اليوم ضمن إطارها الصحيح.

إن كلمة «الفلسفة» كانت تطلق قديماً ويراد منها الحكمة، والحكمة في نظر القدماء كانت على نحوين: نظرية وعملية. فالنظرية منها هي التي تبحث حول الأشياء كما هي موجودة، وتقسم إلى: إلهيات، ورياضيات، وطبيعيات. بينما العملية منها هي التي تبحث حول أفعال الإنسان كما ينبغي أن تكون، وتقسم إلى: أخلاق فردية، وأخلاق عائلية (تدبير المنزل)، وأخلاق إجتماعية (سياسة المدن).

---

(١) الصدر، رضا: الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢.

ثم قسّم المفكرون المسلمون فيما بعد الإلهيات إلى فلسفة وعلم كلام وعرفان، بينما قُسِّمت الرياضيات إلى حساب وهندسة وفلك وموسيقى، والطبيعيات إلى البحث حول أجسام الإنسان والحيوان والنبات والجماد (الكائنات الحية)[1].

لقد أطلق فلاسفة الإغريق كلمة الفلسفة على مجمل هذه العلوم، كما أطلقوا كلمة الفيلسوف على من جمع هذه العلوم بتمامها، وقلّما كانت تستخدم هذه الكلمة على الإلهيات فحسب.

لكن ما تمتاز به الإلهيات عن مجمل تلك الأقسام أنهم كانوا يسمونها «رأس العلوم» أو «أم العلوم» لأسباب ثلاثة هي أنها أكثر يقينية من غيرها، وأعم من كل العلوم الأخرى، ولا تحتاج إلى تلك العلوم في حين أن العلوم كلها بحاجة إليها. ومن هذا المنطلق سمّوا الإلهيات بـ «الفلسفة العليا» أو «العلم الكلي»، في مقابل الرياضيات الذي اعتبروه «فلسفة وسطى»، والطبيعات الذي دعوه بـ «الفلسفة السفلى».

إذاً، من وجهة نظر الفلاسفة القدماء فإن تعبير الفلسفة له معنيان:

١ ـ الفلسفة بالمعنى الأعم، والذي يُعرَّف بأنه مطلق العلم العقلي، وهو الذي يجمع كل العلوم التي أتينا على ذكرها، وهذا المعنى هو الذي كان شائعاً في تلك الفترة من الزمن، ولذا كانت الفلسفة آنذاك كمال نفس الإنسان سواءً من ناحية نظرية أو عملية.

---

(١) راجع خريطة التقسيمات القديمة للفلسفة في ختام هذا المحور.

٢ـ الفلسفة بالمعنى الأخص، ويقصد بها خصوص الإلهيات، أو ما عُبِّر عنه آنذاك بـ «العلم الكلي» أو «الفلسفة الأولى» أو «ما بعد الطبيعة» (ميتافيزيقا). وهذا المعنى كان موجوداً آنذاك لكنه لم يكن شائعاً، أما اليوم فإن الشيوع صار على العكس تماماً، حيث باتت الفلسفة تطلق على الإلهيات، بل وحتى على قسم خاص منها، هو خصوص الفلسفة التخصصية دون التصوف وعلم الكلام.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه ليس معنى ما بعد الطبيعة ما وراء الطبيعة أو الأمور الخارجة عن الطبيعة كما اشتبه بعض المفكرين، وإلا كان على أرسطو أن يعبّر عنه بـ «ما قبل الطبيعة» لأن البحث حول اللّه لا بُد أن يكون قبل الطبيعة باعتبار وجود اللّه قبل الطبيعة وليس بعدها، ولكن هذا التعبير «ما بعد الطبيعة» إنما كان لأن أرسطو وضع مبحث الفلسفة بعد مبحث الطبيعيات فأسماه: «ميتافيزيك» أي ما بعد الفيزيك، وتُرجمت هذه الكلمة إلى «ما بعد الطبيعة». إضافة إلى أن موضوع علم الفلسفة يشمل كل موجود، سواء كان عينياً خارجياً أم غيبياً، أي يشمل الطبيعة وما وراء الطبيعة، فكيف يمكن - والحال هذه - أن يقصد أرسطو بما بعد الطبيعة الأمور الغيبية المجردة التي هي ما وراء الطبيعة فقط؟!

وبناءً عليه، وبما أننا نقصد بالفلسفة اليوم هذا الإصطلاح الأخير، فإن تعريفها هو ما ذكرناه أخيراً من أنها «العلم بأحوال وعوارض الموجود بما هو موجود».

بعد هذا التوضيح بات بإمكاننا الحديث عن موضوع الفلسفة، وهنا يمكن أن يقال ما يلي:

لمّا كان موضوع كل علم يتعيّن من خلال مسائل العلم ذاته ومباحثه التي تشمل كل تفريعاته.

ولمّا كانت مسائل الفلسفة بالمعنى الشائع اليوم تدور حول أحوال وعوارض الموجود كموجود، لا حول أحوال وعوارض الموجود كإنسان أو كنور أو كعقل وما إلى ذلك.

وبمعنى آخر: لمّا كان البحث في الفلسفة يدور حول أحوال وعوارض الإنسان لا كإنسان بل كموجود، وحول أحوال وعوارض النور لا كنور بل كموجود، وحول أحوال وعوارض العقل لا كعقل بل كموجود، علماً أن الموجودية صفة عامة تشمل كل الكون بما فيه[1].

فإنه يجدر بنا الآن أن نحدد موضوع علم الفلسفة بالموجود بما هو موجود، لا بما هو متقوِّم بزيد وعمر وهذا الحجر وتلك الشجرة وهذه المادة وتلك الهيولى وذلك العالم المثالي وما إلى ذلك. فمن حيث الوجود لا فرق بين كل هذه الموجودات ومثيلاتها، إنما الفرق في الصفات والخصائص والتشخصات الخارجية، وهذه لا مدخلية لها في أصل الوجود.

وبعبارة ثالثة: أحياناً يكون العالَم مورداً للدراسة من ناحية الكثرات الخارجية والموضوعات المنفصلة كل على حدة بشكل

(١) الصدر، رضا: الفلسفة العليا، م.م، ص ٢١.

مستقل، وأحياناً نأخذ بالإعتبار الموجود من حيث هو موجود بعنوان كونه واحداً في كل التشخصات الخارجية لا بعنوان كونه زيداً أو عمراً أو حصاناً أو حجراً أو ما شاكل ذلك. وموضوع الفلسفة من هذا القبيل.

وللتمثيل على ذلك: إذا شبّهنا العالَم بالبدن، فإن دراستنا للبدن مرة تكون مرتبطة بالأعضاء، أي الرأس أو اليد أو الرجل أو العين وما إلى ذلك، ومرة تكون دراستنا مرتبطة بكل البدن، مثل متى جاء هذا البدن وإلى متى يبقى؟ وهل لهذا البدن وحدة واقعية وكثرة أعضائه كثرة ظاهرية، أو أن وحدته اعتبارية وكثرته واقعية حقيقية؟ وهل لهذا البدن مبدأ واحد وجدت منه سائر الأعضاء كرأسه، أم أن الأمر خلاف ذلك؟ وهل هذا البدن يسير باتجاه هدف معين نحو الكمال مثلاً، أم أنه بلا هدف ولا غاية؟... وبناءً عليه، فالفلسفة هي ذلك العلم الذي يرتبط بالوجود ككل وليس بكل عضو عضو من هذا الوجود، فالبحث عن أحوال وعوارض البدن بشكل كلي كموجود مستقل عن أعضائه لا كأعضاء وتشخصات فرعية هو بحث فلسفي(١).

فالفلسفة إذاً، هي العلم الذي يبحث حول أحوال وعوارض الموجود بما هو موجود بشكل كلي، وهذا العلم لا يدخل ضمن أيّ علم من العلوم، وإنما له دخالة في كل العلوم. بمعنى أن البحث حول أحوال وعوارض علم الرياضيات يدخل ضمن

(١) مطهري، مرتضى: الفلسفة، م.م، ص ١٨.

الفلسفة، والبحث حول أحوال وعوارض الطبيعيات يدخل ضمن الفلسفة، والبحث حول أحوال وعوارض الطب يدخل ضمن الفلسفة، وهكذا.

إذاً، الفلسفة هي التي من شأنها أن تسأل حول أحوال وعوارض كل الموجودات وكل العلوم، فهي التي تسأل الأسئلة العامة وتجيب عليها، من قبيل الأسئلة التي أشرنا إليها، فتقول مثلاً: هل هناك وجود واقعي للدائرة أو للخط أم لا؟ هل أن ظهور وزوال أعضاء الجسم من قبيل الصدفة، أم أنه خاضع لقانون العليّة ولا يوجد أية ظاهرة من دون علة؟ هل أن النظام الحاكم على هذا العالم نظام قطعي لا يتخلّف، أم أنه لا ضرورة لأية قطعية حاكمة في هذا المجال؟ وهكذا...

وعلى هذا الأساس أيضاً يمكننا القول أن الفلسفة في الإصطلاح الرائج حديثاً تبحث حول كليّات المسائل التي لا ترتبط بموضوع خاص، وإنما ترتبط بكل الموضوعات وكل الموجودات.

تجدر الإشارة إلى أنّ أرسطو هو أول من اكتشف أن هذا العلم هو علم مستقل وأعطاه مكانة خاصة بين العلوم الأخرى.

أما بحسب الفلاسفة الغربيين فيمكن تلخيص موضوع الفلسفة أو مباحث الفلسفة في العصر الحديث بما يلي:

- مباحث الوجود أو «الأنطولوجيا»، وهي علم ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا الذي أشرنا إليه.

- نظرية المعرفة أو «الأبستمولوجيا»، وهو العلم الذي يبحث حول طرق المعرفة وأدواتها ومراتبها ومصادرها وقيمتها...
- القِيَم، وهي قيم الحق والعدالة والجمال، أو «الأكسيولوجيا»، وتدرسها على التوالي علوم المنطق والأخلاق والجمال.
- علم المناهج، أو «الميثولوجيا»، وهو العلم الذي يبين طرائق الأبحاث، وماهية القواعد والأدوات التي يجب أن يستخدمها الباحث للوصول إلى غايته.
- فلسفة العلوم، وتبحث في موضوعات خاصة نشأت من الإشكالات المتعلقة بها، كفلسفة الدين وفلسفة السياسة وفلسفة اللغة وفلسفة الإقتصاد وفلسفة التاريخ[١]...

ثالثاً: غاية الفلسفة

إن الغاية القريبة لأي علم هي إشباع رغبة الإنسان في البحث عن الحقيقة، لكن غاية الفلسفة - لا سيما الإسلامية منها - تتلخص بالتالي:

١- التعرّف على اللّه سبحانه وتعالى، والأدلة على وجوده وصفات الجمال والجلال.

٢- تُقَدِّم تفسيراً للوجود والعالم، وتهدينا إلى المسائل الغيبية وما وراء الطبيعة.

(١) فضل اللّه، هادي: مدخل إلى الفلسفة، م.م، ص ٢٧.

٣- تعرِّفنا على الأمور الحقيقية وتميّزها عن الأمور الوهمية والاعتبارية والخرافات والأساطير.

٤- تبيِّن لنا الطرق العامة للوصول إلى الكمالات العقلية والروحية.

٥- تقدِّم لنا عوناً عظيماً لطرد الوساوس والشكوك وحل العقد النفسية.

٦- تصون الإنسان من الإنحراف في التفكير والوقوع في الأخطاء وألوان الزلل.

٧- لها تأثير كبير في نشر الأفكار السليمة ورد المذاهب الباطلة(١).

٨- الفلسفة هي مظهر الرقي الحضاري. فقد تميّزت الحضارة اليونانية بالفلسفة.

٩- الفلسفة تؤسس للنهضة، فقد مهدّ لدخول أوروبا عصر النهضة ولادة تيار فلسفي عميق (فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت)(٢).

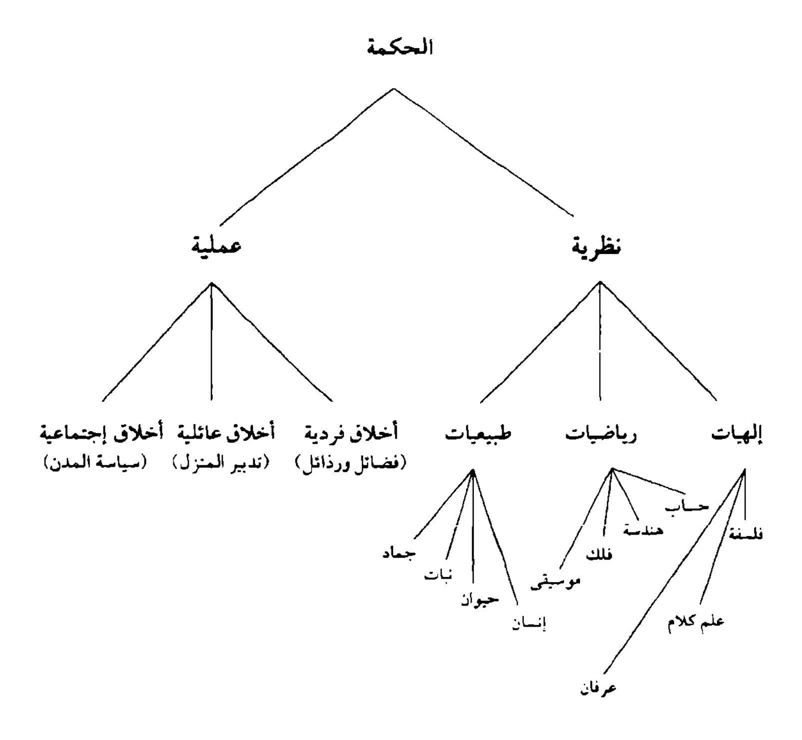
١٠- لها تأثير مباشر على سلوك الإنسان في الحياة. لأن أعمال الإنسان ترتبط بنوع اعتقاداته وأخلاقه وملكاته النفسية،

---

(١) مصباح يزدي، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم لفلسفة، م.م، ص ٩١-٩٢.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار: مبادىء الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥، ج١، ص٥٩.

وهي ترتبط بطريقة تفكيره حول اللّه والعالم والإنسان، لأن هذه الأفكار يمكن أن تخلق منه إنساناً نشيطاً، كما يمكن أن تجعل منه إنساناً جافاً وبارداً [(١)].



(١) مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب الإسلامي، قم- إيران، ١٤١٥هـ ص ٣٢.

المبحث الثاني

الفلسفة والعلوم

أولاً: الفلسفة والعلم

أشرنا في طيات حديثنا في الدرس السابق إلى أن المقصود من الفلسفة هو ذلك العلم الذي يبحث حول المسائل الكلية للوجود والعالم، إبتداءً من اللّه واجب الوجود وانتهاءً بالهيولى أو المادة الأولى. وهي بهذا المعنى تطلق على العلوم الميتافيزيقية غير التجريبية.

كما أن الهدف منها هو الكشف عن الحقيقة اليقينية، ذلك أن المنهج الذي تتبعه هو منهج عقلي قياسي ينبغي أن لا يشذ عن الصواب، اللهم إلا إذا كان هنالك أخطاء في المقدّمات، أو إذا اتّبعت منهجاً مغايراً لما ذكر.

والفلسفة بحسب هذا الإصطلاح تشمل: معرفة اللّه، ومعرفة الوجود، والمنطق، ونظرية المعرفة، وعلم النفس النظري، وعلوم الجمال والأخلاق والسياسة.

أما العلم، فإنه يُقصد منه هنا ذلك الإصطلاح الذي يستعمله المفكرون الغربيون في العصر الحديث، ومن جملتهم الوضعيون[١]، أي: العلوم التجريبية التي تستند إلى الملاحظة والفرضية والتجربة، ويعتمد منهجها على الإستقراء الذي هو أحد أنماط الإستدلال الذي يمارسه الفكر البشري.

والهدف منه هو الكشف عن القوانين التي تتحكم بالطبيعة، بغية الإستفادة منها في تطوير الواقع الإنساني في شتى المجالات الحياتية. وهو بحسب هذا الإصطلاح يشمل الرياضيات والفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء والفلك وعلم الإجتماع وغيرها[٢].

وإذا أردنا أن ندخل في التفاصيل، لا بد من التفريق بينهما من منطلق ضرورة تحديد هوية كل منهما، ومنعاً لحصول أي تداخل يجعلنا نعالج المشاكل وفق مناهج تتناقض وطبيعة المشكلة المطروحة.

وهنا يمكننا القول إن التفريق الأساسي إنما يتم من خلال موضوع كل علم، والمنهج الذي يتّبعه، فإذا كان موضوع علم الفيزياء الظاهرة الطبيعية، وموضوع علم الكيمياء التفاعلات التي تتم بين مختلف العناصر الأولية، وموضوع علم الأحياء الكائنات الحية، فإن موضوع الفلسفة هو مطلق الوجود بشكل كلي.

---

(١) الفلسفة الوضعية هي الفلسفة التي أشادها في أوائل القرن التاسع عشر العالم الفرنسي «أوغست كنت» الملقب بـ«أب علم الإجتماع»، وهي مذهب تجريبي يستند إلى الحواس بشكل مباشر في مقابل العقل، حيث يعتبر أن العلوم التجريبية هي التي تعتبر علماً، وما عداها فليس بعلم.

(٢) مصباح يزدي، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.م، ص ٥٦.

وبناءً عليه، إذا كانت العلوم التجريبية تبحث في موضوعات محددة، فإن الفلسفة تبحث في هذه الموضوعات من منطلقات كليّة، من قبيل: هل أن هذه الموضوعات لها مصاديق حقيقية في الخارج أم لا؟

ولنضرب لذلك مثلاً: عندما يكون الموضوع هو جسم الكائن الحي، فإذا كان السؤال: ممّ يتركب جسم الكائن الحي؟ وما هي الوظائف التي تقوم بها مختلف أعضاؤه؟ فنحن نكون هنا أمام موضوع يتعلق بعلم الأحياء. وعندما ندرس القوى الخارجية المؤثرة في حركة هذا الجسم، فنحن نبحث هنا موضوعاً في علم الفيزياء. وإذا أردنا معرفة ما يجري في أجهزة الهضم لدى هذا الكائن من عمليات تحليل للمادة المأكولة نكون قد انتقلنا إلى موضوع يتصل بعلم الكيمياء. أما إذا أردنا أن نعرف هل لهذا الجسم وجود خارجي واقعي مثلاً، أم أن وجوده اعتباري؟ فنحن نطرح هنا تساؤلاً فلسفياً[1].

إذاً، نلاحظ أن الفلسفة لا تخرج عن إطار التأمل النظري، في حين نجد العلوم التجريبية تلاحق المادة في إطارها العملي، ومن هنا كان لكل منهما منهجه الخاص في معالجة المسائل، وهذا المنهج هو ميزة أخرى تضاف إلى ميزة الموضوع، وعلينا أن نهتم لهذا المنهج، باعتبار أنه في حال تم استخدام منهج مغاير لما هو مفروض فإن النتائج ستكون خاطئة وباطلة حكماً.

(١) العلوي، جاسم حسن: العالم بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٥، ص٣٠.

وللتدليل على ذلك لا بأس بالإشارة إلى أن الفلاسفة القدماء اهتموا بعدد من الظواهر الطبيعية، لكنهم بدلاً من أن يدرسوا الأسباب المادية وراء هذه الظاهرة أو تلك، والعلاقات التي تربط مختلف أجزائها، والعوامل الخارجية المؤثرة عليها، قدّموا تفسيرات تعتمد على الطريقة العقلية القياسية المعتمدة في الفلسفة. في حين أننا إذا ما أردنا أن نفهم الظاهرة الطبيعية علينا أن نتبنّى الأسلوب التجريبي. من هنا نفهم كيف سادت نظريات خاطئة الوسط العلمي لمئات من السنين، لأن المنهج المتبع كان خاطئاً[١].

إذاً، في عملية الكشف عن قوانين الطبيعة علينا أن نتبع المنهج التجريبي كأساسٍ في البرهنة، أما في عملية الإجابة عن تساؤلات كليّة حول الوجود وما فيه، فلا يسعنا سوى استخدام منهج القياس العقلي القائم على المقدّمات المنطقية اليقينية.

ثانياً: نقاط الإتفاق والإفتراق

من خلال ما تقدم يتبيّن لنا أن كلمتي العلم والفلسفة يستعملان اليوم - وخاصة لدى الفلاسفة الغربيين- في مقابل بعضهما البعض، فالفلسفة ترتبط بالأبحاث الميتافيزيقية ذات المنهج القياسي العقلي، والعلم يرتبط بالقضايا التجريبية القائمة على المنهج الإستقرائي الإختباري.

وبناءً عليه، فإذا استعملنا مصطلحي العلم والفلسفة بهذا

(١) العلوي، جاسم حسن: العالم بين العلم والفلسفة، م.م، ص ٣١.

المعنى يصبح هناك نوع من التباين بينهما، فالعلم هو العلوم التجريبية، والفلسفة هي العلوم غير التجريبية. وعلى هذا الأساس لا يعد هنالك من نقاط اتفاق بينهما، اللهم سوى في الغاية، باعتبار أن غاية كل علم هو البحث عن الحقيقة، وذلك بطريقة موضوعية بعيدة عن الأهواء الشخصية والخلفيات المسبقة.

أما نقاط الإفتراق فهي كثيرة نذكر منها:

- الفلسفة علم الوجود الكلي، وموضوعها أحوال الموجودات كموجودات لا كتشخصات وأفراد، في حين أن العلم لا يقيد ذاته بالمطلق والعام، ويحدد أبحاثه في الظواهر الجزئية للكون، ويبحث عن العلاقات المشتركة بينها بغية التوصل إلى قانون محدد حاكم عليها.

- الفيلسوف يسعى إلى وصف حالات الكون والوجود والحياة بغية التوصل إلى حكم كلي بواسطة رجوع الفكر إلى ذاته، أو من خلال تصورات نظرية مجرّدة، بينما العالِم يسعى إلى وصف الظواهر الكونية بغية التوصل إلى قانونه الكلي بواسطة جمع الوقائع الجزئية وملاحظتها ووضع الفرضيات واختبارها في مختبره الخاص أو معمله عبر الآلات والأجهزة وبواسطة التحليل والتركيب وما إلى ذلك.

- من خصائص العلم نزوعه نحو التكميم، أي أن يحوّل الصفات الكيفية للأشياء إلى مقادير كمية، فالضوء يعرّفه بطول موجاته أو قصرها، والصوت يعرّفه بسعة ذبذباته أو

نقصها. أما الفلسفة فلا تهرع نحو التكميم، إنما تحرص على التمسك بالصفات الكيفية للأشياء.

- العلوم الفلسفية معيارية، وهي تدرس ما يجب أن يكون لا ما هو كائن، في حين أن العلوم التجريبية وصفية تدرس ما هو كائن لا ما يجب أن يكون، فمثلاً: المنطق يدرس ما يجب أن يكون عليه التفكير الصحيح، والأخلاق تدرس ما يجب أن يكون عليه السلوك القويم، وعلم الجمال يبحث في ما ينبغي أن يكون عليه العمل الجميل[1]، وهكذا...

ثالثاً: قيمة الفلسفة في مقابل العلم

بالإعتماد على ما تقدم، بات معروفاً أن الفلسفة الوضعية الآنفة الذكر، ومن ورائها معظم الفلسفات الغربية الحديثة، لا تعترف بالفلسفة بمعناها الميتافيزيقي العقلي المجرّد، باعتبارها لا تخرج عن إطار التأملات النظرية التي لا تفيد البشرية بشيء على حد تعبيرهم، وعليه، فقد صارت بحسب هذه الرؤية فارغة خاوية من أية قيمة أو معنى.

والإعتراف الحقيقي إنما يكون للعلم التجريبي المحض والعلوم الطبيعية، باعتبارها هي التي فتحت آفاق القوانين الطبيعية وسخّرتها لخدمة الإنسان ورخائه ورفاهيته. وبالتالي فهذه العلوم هي التي باتت تعتبر علوماً بمعنى الكلمة، وما عداها فليس بعلم.

---

(١) فضل الله، هادي: مدخل إلى الفلسفة، م.م، ص ٣٢-٣٤.

ولكن في مقام الرد على هذا الكلام لا بأس بالإشارة إلى ما يلي:

- إن الفلسفة تعتمد على المنهج العقلي الإستدلالي، وهو منهج يوصل إلى اليقينيات وليس إلى الظنيات والوهميات، في حين أن الحقائق العلمية ليست حقائق مطلقة، ولا أدلّ على ذلك تحوّل العلماء من نظرية إلى أخرى، نعم هي حقائق صحيحة نسبياً في حدود دقة وتطور الأجهزة المستخدمة[١].

- إن العلوم التجريبية محدودة بالمسائل القابلة للحس والإختبار، في حين إن الحاجة البشرية للعلوم ليست مقتصرة على ما يُلمَس ويُحَس، بل هي أوسع بكثير من ذلك. فمثلاً عندما نبحث حول مسائل الواجب والممكن والأزلية والسرمدية ومبدأ العلل والمعلولات، كيف نستطيع أن نحصل على النتيجة من خلال المختبر وتحت الميكروسكوب؟! وبناءً عليه، في حال الإقتصار على العلوم التجريبية وعدم الإعتراف بالعلوم الفلسفية سيبقى مجال العلم ناقصاً من ناحية، ومن ناحية أخرى من سيشبع الغريزة الفطرية الموجودة لدى الإنسان في الإجابة على التساؤلات الكليّة حول الوجود والعالم؟![٢]

- إن الميتافيزيقا تلعب دوراً أساسياً في البحث التجريبي،

---

(١) العلوي، جاسم حسن: العالم بين العلم والفلسفة، م.م، ص ٣٣.

(٢) مطهري، مرتضى: الفلسفة، م.م، ص ٦٣.

ويعطي «كارل بوبر» أمثلة على ذلك هي: «النظرية الذرية» و«نظرية الحركة الأرضية» و«النظرية الجسيمية القديمة في الضوء» ويضيف: «لقد ساعدت هذه المفاهيم والأفكار الميتافيزيقية على تنظيم تصور الإنسان للعالم، ليس هذا فحسب، بل أدت في بعض الأحيان إلى تنبؤات صحيحة». فالمذهب الذري ظهر عند «ديمقريطس» والمفكرين السابقين على سقراط، واستمر مع «أبيقورس»، ولكن ديمقريطس هو الذي أدخل تطورات هامة على النظرية الذرية، فهو يتصور أن هذا العالم مكوّن من جزئيات بالغة الصغر لا تحصى، وتتصف بأنها جامدة صلبة لا تنقسم. وهذه هي الذرّات[١].

- لمّا كان هدف العلوم التجريبية هو معرفة القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الإنسان ورفاهيته، فإن الهدف من العلوم الفلسفية هو الوصول إلى الحقيقة الكلية لهذا الوجود، والتي تتضمن الأجوبة على كثير من التساؤلات الذهنية التي تدور في خلد الإنسان. وبناءً عليه فهناك ارتباط وثيق بين الفلسفة والبُعد الروحي للإنسان، فإذا كانت حقيقة الإنسان هي بُعده الروحي، فهذا يعني أن الفلسفة مقدّمة من حيث الأهمية على هذه العلوم، لأن الإنسان ما لم يجب على التساؤلات الكبرى المتعلقة بوجوده في هذا الكون، وإلى أين يتجه بعد هذا العالم،

---

(١) حسن، حسين علي: الأسس الميتافيزيقية للعلم، نشر جامعة الكويت، ط١، ١٩٩٧، ص ٨٩.

فإنه لن يعيش حالة الإستقرار الروحي والفكري مهما استطاع أن يشيّد عالمه المادي ويجعله أكثر رخاءً ورفاهية[١].

وبحسب الفلسفة الإسلامية: إن قيمة الإدراكات العقلية ليست أقل من قيمة المعلومات الحسية والتجريبية، بل أكثر من ذلك، إن قيمة الإدراكات العقلية أرفع بمراتب من قيمة المعلومات الحسية والتجريبية، حتى أن المعارف التجريبية لا تكتسب قيمتها إلا من خلال قيمة الإدراكات العقلية والقضايا الفلسفية، لكن إثبات ذلك ليس محل بحثنا ها هنا[٢].

رابعاً: العلاقة بين الفلسفة والعلوم

من الأمور الواضحة في عالم الفلسفة، أن جذور الفلسفة والعلم كانت في العصر اليوناني واحدة، وأن البدايات الأولى للفلسفة كانت هي ذاتها البدايات الأولى للعلم، ولكن هذا الإرتباط لم يدم طويلاً، فقد سكت صوت العلم طوال العصور الوسطى وتحوّل اهتمام الفلسفة إلى المسائل اللاهوتية، وحين استعاد الفكر الأوروبي حيويته في مطلع العصر الحديث إفترق طريقا الفلسفة والعلم.

ولكن ليس معنى هذا الإفتراق أن الفلسفة الغربية قد قطعت صلتها بالعلوم نهائياً، فالعلوم وإن انفصلت وتميّزت عن بعضها،

---

(١) العلوي، جاسم حسن: العالم بين العلم والفلسفة، م.م، ص٣٩.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يمكن مراجعة كتاب المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.م، ص ٦٥ وص ١٩٧ إلى ٢٠٥.

لكنها لا تزال تتضمن نحواً من الإرتباط، وكل علم منها بإمكانه أن يساهم في حل بعض مشكلات العلم الآخر.

وفي مجال بحثنا فيما بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، يرى بعض الباحثين أنه لا يزال هنالك دوراً للفلسفة في عملية التمهيد للعلوم الأخرى، ولكنها لا تسير معها على طريق واحدة، فقد تحاول الفلسفة التأسيس للعلم أو التمهيد له أو التعليق عليه، لكنها لا تدّعي في أي حال أنها تصنع العلم، ولا تزعم أبداً أنها تشاركه في سعيه الدؤوب نحو كشف قوانين الطبيعة[١].

ثم إن كبار الفلاسفة في العصر الحديث أمثال «ديكارت» و«ليبنتز» و«برغسون» وحتى «آينشتين» وغيرهم كانوا علماء أيضاً، وعلى حد تعبير «تايلور»: «فإنه ما من فكرة ميتافيزيقية عظيمة إلا وكان لها تأثير على مسار التاريخ العام للعلم، وفي المقابل فإن كل تقدم في مجال العلم كان له تأثير واضح على تطور الميتافيزيقا. ومن هنا نفهم مدى العلاقة التاريخية المستمرة بين العلم والميتافيزيقا، وهذه العلاقة لا يمكن أن تكون بلا معنى»[٢].

والنتيجة التي لا مفر منها: هي أن الأفكار الميتافيزيقية ليست مفيدة للعلم فحسب، بل هي ضرورية له، إنها تقدّم إطاراً لا غناء عنه يمكن من خلاله تشييد النظريات العلمية الخاصة ومقارنتها

(١) زكريا، فؤاد: ضمن مقدمته على كتاب حكمة الغرب لبرتراند رسل، سلسلة عالم المعرفة، الرقم ٣٦٥، ص١١.

(٢) حسن، حسين علي: الأسس الميتافيزيقية للعلم، م.م، ص، ٨٧.

بالتجربة. فالميتافيزيقا في رأي بعض المفكرين المحدَثين تعمل كمرشد أو كموجّه للعلم.

ومن منطلق الرغبة في الدخول في التفاصيل، سنتناول علاقة الفلسفة بكل من علم الإجتماع والسياسة والدين والتاريخ وعلم النفس بشكل مختصر على سبيل المثال لا الحصر.

- علاقة الفلسفة بعلم الإجتماع: إن علم الإجتماع هدفه الأول البحث عن علاقة الإنسان بالمجتمع الذي يعيش فيه، كذلك الفلسفة إنما وجدت بهدف خدمة الإنسان في مجتمعه.

- علاقة الفلسفة بعلم السياسة: لقد ارتبطت الفلسفة بالسياسة عبر التاريخ منذ كتب أفلاطون كتاب «الجمهورية» الذي وضع فيه أسس علم السياسة وكيف ينبغي أن تكون المدينة فاضلة. واستمر هذا الإرتباط إلى عصر الفارابي الذي كتب كتابة الشهير «آراء أهل المدينة الفاضلة». ولا يزال هذا الإرتباط قائماً حتى اليوم، لأن الفلسفة هي التي كانت حتى العصر القريب تضع الأسس السياسية للحكم والإدارة[1].

- علاقة الفلسفة بالدين: لمّا كان هدف الفلسفة الوصول إلى الحقيقة، ولمّا كان الدين متضمناً للحقائق المستمدة من الوحي الإلهي، لذا كانت حاجة الفيلسوف إلى الدين

(١) مثلاً: نظرية هنتيغتن حول «صدام الحضارات» هي نظرية فلسفية سياسية أسّست لتغييرات جذرية في السياسة الخارجية الأميركية تجاه الحضارات الأخرى.

لمعرفة هذه الحقائق. أضف إلى ذلك أن الفلسفة تبحث عن الأسباب والعلل، والدين يحثنا على ضرورة الأخذ بالعلل والأسباب.

- علاقة الفلسفة بالتاريخ: لمّا كان التاريخ هو العلم الذي يقوم بدراسة أحداث الماضي، فإن الفلسفة تتضمن التاريخ باعتبارها تبحث عن حالات الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل، إضافة إلى أن التاريخ يعتمد على الذاكرة، والذاكرة تعتبر من ضمن مسائل الفلسفة التي تتحدث حول الإدراك والإحساس والذاكرة كقوى تتحلى بها النفس الإنسانية.

- علاقة الفلسفة بعلم النفس: من المعلوم أن النفس الإنسانية هي المحور الذي تدور حوله مسائل علم النفس، حيث يفسر هذا العلم النفس البشرية وأحوالها وما يطرأ عليها من تغيّرات. وفي الوقت ذاته نجد أن موضوع النفس الإنسانية يعتبر من أبرز موضوعات الفلسفة التي بُحثت قديماً وحديثاً. هذا بالإضافة إلى أن دراسة علم النفس تساعد الإنسان على أن يعرف متطلبات نفسه كي يعيش سالماً وهادئاً نفسياً، وهذا هو هدف الفلسفة في أن يحيا الإنسان بطريقة سليمة فكرياً وخالية من ألوان الزلل والخطأ.

وبناءً عليه، وبعد الإعتراف بقيمة كل من الأفكار الميتافيزيقية والعلوم المختلفة وارتباطها ببعضها، فقد بات ادعاء وجود

تكامل بينها أمراً ممكناً، لاحتياج كل منها إلى الآخر كما سبق وأشرنا في مقولة «تايلور»، وبالتالي فهناك روابط مشتركة بين قضايا العلوم والفلسفة.

ولمزيد من التوضيح نطرح المثال التالي:

عندما يتساءل الفيلسوف مثلاً عن المادة فيقول: هل المادة التي ندركها بحواسنا والتي لها امتداد في الطول والعرض والعمق هي كل ما في المادة من حقيقة، أم أن هناك خارج إدراكاتنا شيء آخر يؤدي إلى المزيد من الفهم لحقيقتها؟ وعندما يرى الفيلسوف ما يجري للمادة من تغيّر فيتساءل: هل أن ما يجري من سنن التغيّر الحاكمة على المادة يعكس شكلاً من التغيّر الأعمق فيها، أم أن كل التغيّر محصور في ما نشاهده ونلمسه بالحواس؟ وعندما يتوجه الفيلسوف نحو الحركة فيسأل: هل الحركة التي تعرض على المادة تنعكس من حركة أعمق تتم من صميم المادة، أم أن هناك قوة أخرى خارج المادة تمدّها بالحركة؟ وعندما يسأل الفيلسوف: هل أن الزمان شيء تحل فيه المادة أم أنه نتاج حركتها؟ أو: هل هذه الحركة ذاتية لها أم عارضة عليها؟ فما هو هذا النوع من التساؤلات؟

الجواب: أن هذه التساؤلات فلسفية بكل معنى الكلمة، ومن هنا بات بإمكاننا أن نتفهم الروابط والعلاقات المشتركة بينها وبين قضايا العلوم الطبيعية، وهذه الروابط كما يمكن أن نتصوّرها من خلال الأسئلة التي يحاول الفيلسوف الإجابة عنها في الوقت الذي تعتبر فيه قضايا علمية تجريبية، فإننا يمكن لنا أن نتمثلها في

أن الفلسفة أثناء سعيها لإكتشاف حقيقة الوجود فإنها تجعل من المسائل العلمية التي تهتم بظواهر العالم المادي الجسر الذي يقودها إلى النتيجة الفلسفية. وباختصار: فإن مسائل الفلسفة تنتزع أحياناً من مسائل العلوم الطبيعية المستندة إلى الملاحظة والتجربة والإختبار.

ونخلص من هذا الكلام إلى أنه صحيح أن المفاهيم مختلفة، ولكنها ليست متناقضة، بل هي تشّكل في أغلب الأحيان نوعاً من التكامل، فهناك إتصال واتساق بين الظاهرة المادية والحقيقة المستترة وراءها، والتي تحاول الفلسفة إماطة اللثام عنها، وذلك من خلال الإنتقال من هذه الظاهرة التي هي محل اهتمام العلماء، إلى ما وراءها التي هي محل اهتمام الفلاسفة[1].

وإذا أردنا أن ننظر إلى هذه العلاقة بين الفلسفة والعلوم الأخرى من منظار الفلسفة الإسلامية، فإنه بإمكاننا القول إن الفلسفة إذ تقدم العون لمجمل العلوم من ناحية، فإنها من ناحية أخرى تستفيد من العلوم بمعنى من المعاني[2].

فما تقدّمه الفلسفة للعلوم أمرين:

- إثبات موضوع العلم، وذلك عندما لا يكون الموضوع بديهياً، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل ذلك العلم.
- إثبات الأصول الموضوعة، وذلك من قبيل أصل العلّية

(١) العلوي، جاسم: العالم بين العلم والفلسفة، م.م، ص ٤٠ - ٤٢.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.م، ص ١٠٩ وما بعدها.

وقوانينها الفرعية، كالقانون القائل بأن لكل معلول علة مناسبة له وخاصة به، أو كالقانون القائل بأنه كلّما تحققت العلة التامة فإن معلولها سوف يوجد بالضرورة.

أما ما تقدِّمه العلوم للفلسفة فتتلخص أيضاً في أمرين:

- إثبات مقدّمة بعض البراهين: فإن البرهان الفلسفي لإثبات الروح وأنها مغايرة للبدن إنما كانت له مقدّمة تجريبيّة، حيث أثبت العلم الطبيعي أن خلايا جسم الإنسان والحيوان تتغير بإستمرار. فلمّا استفدنا من العلم هذه المعلومة، ولمّا كان الإنسان واحداً لم يتغير جوهره بهذا التغيّر، فإن هذين الأمرين يثبتان أن الجسم غير الروح، وبالتالي فالروح موجودة وهي مغايرة للجسم.
- إعداد مجالات جديدة للتحليل الفلسفي: إن مسائل الفلسفة لا تزال تتسع باستمرار بفضل ظهور مسائل جديدة لدى العلوم الأخرى، سواء كانت هذه العلوم الأخرى تجريبية أم غيرها، وعلى سبيل المثال: عندما طرحت في العصر الحديث نظرية تبديل المادة إلى طاقة، فإن هذه المسألة استدعت الأسئلة الفلسفية التالية: هل من الممكن أن يتحقق في عالم المادة شيء ليس فيه صفات المادة؟ وهل من الممكن أن تكون المادة من سنخ الحركة؟ وهل المادة الفيزيائية هي نفس الجسم الفلسفي؟...

المبحث الثالث

الحضارة اليونانية

تمهيد:

بدأ التفكير البشري منذ خلق اللّه الإنسان وأودعه عقلاً، ولا يزال في تقدم مستمر، فأينما حلَّ الإنسان حمل معه تفكيره الذي لا ينفصل عنه، لكن ليس في أيدينا معلومات دقيقة عن طبيعة الأفكار القديمة في العصور الغابرة، اللهم سوى ما اكتشفه علماء الآثار من متحجرات ونقوش مكتوبة مما يدل على نضج في تفكير تلك الأمم العتيقة.

وترجع أقدم الأفكار الإنسانية الواصلة إلينا إلى الشرق الأدنى والشرق الأقصى[1] وبلاد فارس وبلاد اليونان، على اختلاف في الأسبقية بينها، وإن كان الترجيح لوادي النيل فيما يتعلق بأقدم الديانات، ولبلاد فارس فيما يتعلق بأقدم الأفكار الفلسفية.

---

(١) يقصد بالشرق الأدنى وادي النيل وبلاد كنعان وبلاد ما بين النهرين، وبالشرق الأقصى الهند والصين وبلاد شرق القارة الآسيوية.

أما التفكير الفلسفي المنظّم فقد بدأ في اليونان في أواخر القرن السابع قبل الميلاد، ولهذا يُنسب العلم إليهم أحياناً، وكان آنذاك تفكيراً رياضياً وطبيعياً في بادىء الأمر، وقد اهتم أصحابه بذلك نتيجة حاجتهم لمعرفة الأعداد والمساحات وأسباب الظواهر الطبيعية كالرعد والمطر وأوقات هبوب العواصف، باعتبارهم كانوا في الغالب بحارة ومزارعين.

ثم اتسعت الأفكار لمّا بدأ العقل الإنساني يتساءل عن وجود هذا العالم برمّته، بما يحمل من بحار وجبال ونجوم وغيرها، حتى تناولت المغيبات كالألوهية والخلود، لاسيما عندما وجد الإنسان في نفسه رهبة أمام الموت ومصيره بعد الموت.

ولعلّ من أسباب نسبة العلم إلى اليونان أنهم امتازوا عن غيرهم بنشرهم للعلم والمعرفة في جميع طبقات الناس وأصنافهم، بينما كتمت بقية الأمم القديمة علومها، وهذا ما أدى إلى ذيوع علوم اليونان في كل العصور على عكس علوم الآخرين.

مرحلة ما قبل سقراط:

المدرسة الطبيعية: يحدثنا مؤرخو الفلسفة بأن المدرسة الطبيعية كانت أول مدرسة فلسفية ظهرت إلى الوجود[1]، وذلك في أواخر القرن السابع قبل الميلاد، وكان رائدها «طاليس المالطي»، وإنما سميت طبيعية لاهتمامها بالأبحاث الطبيعية أكثر من غيرها، وكان اشتغال زعمائها بعلم الفلك والرياضيات

(١) ديورانت، ول: قصة الفلسفة، ط ٦، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت، ص ١٢.

والطبيعيات نتيجة أوضاعهم الحياتية كما أشرنا، وهذه العلوم لم تكن لتختلف عن الفلسفة آنذاك.

وفي هذا الإطار كانت نظرية «طاليس» بأن الماء أصل كل الأجسام المختلفة في هذا العالم[1]، وذلك بعدما لاحظ أن الكائنات الحيّة إنما تخرج من الأشياء الرطبة، فحيث الماء هناك حياة، وحيث لا ماء لا حياة، وكذلك بعدما لاحظ بأن تكاثف أجزاء الماء يحوّلها أجساماً صلبة، وتخلخلها يحولها بخاراً وغماماً.

ومن هنا نجد أن المدرسة الطبيعية اتجهت نحو دراسة العالم المحسوس، وحاولت معرفته بالملاحظة تارة وبالإستدلال تارة أخرى، وبالرغم من الأخطاء التي وقعت بها في التفاصيل، إلا أنها أيقظت العقل البشري إلى تفسير ظواهر العالم، ووضعت بذلك أسس العلم الطبيعي.

المدرسة الروحية: وبعد طاليس ظهرت المدرسة الروحية مع «فيثاغورس» في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد[2]، الذي أسس نادياً دينياً وسياسياً وعلمياً في آنٍ، هدفه إصلاح المجتمع، وذلك من خلال طلب العلم، والإلتزام بمكارم الأخلاق، والتقشف في العيش، وخلاص النفس، وبقي له أتباع حتى مطلع القرن الرابع بعد الميلاد.

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ١٢.

(٢) يازجي، كمال: وكرم، انطون: أعلام الفلسفة العربية، ط ٣، دار المكشوف، بيروت، ١٩٦٨، ص ٣٤٤.

وقد بنى فيثاغورس فلسفته على علم العدد، معتقداً أن الواحد أصل الأعداد، وهو رمز الإله الواحد، والإثنين رمز العقل، والثلاثة رمز العدد الكامل، وأن نسبة العالم إلى اللّه كنسبة الأعداد إلى الواحد، فكما أن جميع الأعداد قد جاءت من الواحد، كذلك جاءت جميع الموجودات من اللّه.

غير أن الفيثاغوريين، ونتيجة إسرافهم في الإهتمام بالحساب والهندسة، فقد وصلوا إلى نظريات غريبة في هذا الإطار، منها أنهم أنشأوا فلسفة رمزية إعتبروا فيها أن التناقض بين الجسم والروح مردُّه إلى التناقض بين أعداد الشفع وأعداد الوتر، وأن هذه الرموز في الأعداد تدل على أحوال البشر في عالم الغيب.

فلسفة التحوّل الدائم: تتلخص هذه الفلسفة التي ابتكرها «هيرقليطوس» في القرن السادس قبل الميلاد بالخواص التالية[١]:

- إن جميع الموجودات تولد وتبقى ثم تموت بفعل التناقض بين القوى الطبيعية، فكل شيء هو نتيجة الحرب الدائرة بين الحياة والموت، أو النور والظلمة، أو الصيف والشتاء، وهكذا، أما الوجود فهو توازن نسبي مؤقت بين هذه الأضداد.

- كل الموجودات ترجع إلى أصل واحد هو النار، فالنفس الإنسانية مثلاً هي قبس من النار، تقوى الحياة فيها بقدر ما تكون حارة.

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، م.م، ص ١٧.

- تشدد فلسفة هيرقليطوس على التحوّل الدائم، فمن أقواله المشهورة : «أنت لا تستطيع أن تتنشق رائحة الوردة الواحدة مرتين، ولا أن تغتسل من مياه النهر الواحد مرتين»، ذلك لأنه في اللحظة الثانية لم يعد الفرد هو نفس ذلك الفرد، ولا الوردة هي نفس تلك الوردة، ولا النهر هو نفس ذلك النهر.

المذهب الذري: يعدّ «ديمقريطوس» مؤسس هذا المذهب في القرن الخامس قبل الميلاد، فهو أول من اكتشف الذرّات[١]، حيث اعتقد بأن الأجسام تتكوّن من ذرّات بالغة الصغر لا تحصى، وتتصف بأنها صلبة، ثابتة، لا تنقسم، ولا تتغير، لأنها إذا انقسمت أو تغيّرت فقدت خواصها.

يدّعي هذا الفيلسوف بأن كل التغييرات والتحولات في هذا العالم سطحية، لأن أساس الوجود الطبيعي هو الذرات، وهذه الذرات هي في حال واحدة ولا تقبل التغيير منذ الأزل وإلى الأبد.

كما تتميز - هذه الذرات - بأنها من مادة واحدة في نوعها، ولكن لها أشكالاً وأوصافاً كثيرة، وهي تختلف من جسم لجسم في شكلها وحجمها وترتيبها ووضعها (مستقيمة أو مائلة أو مستديرة...)، وتتصف أخيراً بأنها متحركة في أماكنها بحركة ذاتية.

---

(١) يازجي وكرم: أعلام الفلسفة العربية، م.م، ص ٣٤٥.

السفسطائية:

بعد دخول اليونان تحت الإحتلال الفارسي في القرن السادس قبل الميلاد، عاد اليونانيون وأجمعوا قواهم في القرن الخامس، وحرّروا بلادهم من نير الإحتلال ودخلوا بلاد فارس، وأدركوا أن الفرس سوف لن يستطيعوا أن يصلوا من بلادهم البعيدة إلى اليونان إلا بأسبابٍ من الحضارة المادية القائمة على العلم.

من هنا أجمع اليونانيون أمرهم على ضرورة الإهتمام بوسائل العلم والمعرفة، فدعوا الشباب إلى طلب العلم، ولكن المعلّمين كانوا قليلين، فتصدّى للتعليم أناس كثيرون عاديون، وسمّوا كل واحد منهم «سوفيست» أي العالِم، ومن هذه التسمية جاءت «السفسطة».

وينقل مؤرخو الفلسفة بأنهم أهملوا الرياضيات والطبيعيات والإلهيات، واحترفوا فن تعليم الخطابة والمناظرة[١]، خصوصاً للمحامين، حيث كانت هذه السوق رائجة، وهذه الحرفة تقتضي أن يتمكن المحامي من إثبات أي دعوى وردّها في الوقت ذاته، وهذا ما دعاهم لاستنتاج فكرة مؤداها: أنه لا حقيقة على الإطلاق وراء فكر الإنسان.

لعلكم سمعتم بقصة ذلك الشخص الذي قال مازحاً: في بيت فلان توزع الحلوى مجاناً، وعندما اتجه نحو تلك الدار بعض البسطاء وازدحموا عليها، أخذ القائل شيئاً فشيئاً يشك في الأمر، ومن ثم التحق بصف الواقفين لئلا تفوته الحلوى المجانية.

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، م.م، ص ٤٥.

وكأن السفسطائيين قاموا بنفس هذا الدور، فبدأوا بتعليم الناس الأساليب القائمة على المغالطة، ثم شيئاً فشيئاً أخذت ترسخ هذه الإتجاهات في نفوسهم، فأعلنوا أن الحق والباطل تابعان لتفكير الإنسان، فلا حق مطلق ولا باطل مطلق، وإنما كل شيء نسبي في هذا العالم[١].

وفي العصر ذاته، أدخل «بريكلوس» النظام الديمقراطي إلى أثينا، مما ساعد على تحرر العمل السياسي وازدهار العلوم والفنون، لا سيما السفسطائية منها، وقد أدى هذا التحرر إلى انهيار القيم الأخلاقية والإجتماعية التقليدية، فبينما كانت المواعظ الأخلاقية سائدة في القرن السادس وتهدد بسخط الآلهة كل مخالفة يقترفها الإنسان ضد الأخلاق والعدالة، أصبح الإهتمام بوصف الأهواء والشهوات هو السائد في القرن الخامس.

وفي هذا الجو الزاخر بالحركة العلمية، أخذ السفسطائيون يتنقلون من بلد إلى بلد بقصد تعليم الناشئة طرق النجاح السياسي، وذلك من خلال تدريبهم على اللغة والبلاغة والخطابة وفن الإقناع، فلم يكن المهم عندهم الوصول إلى الحق والعدالة بقدر ما كان المهم أن يصبح المتعلم قادراً على إقامة الرأي ونقيضه في قضية واحدة.

من هنا بدَّل السفسطائيون البحث عن الحقيقة إلى بحث عن النجاح والسيطرة، واتخذوا قول أحد زعمائهم «بروتاغوراس»

(١) مصباح يزدي، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.م، ص ١٦.

شعاراً لهم، وهو: «الإنسان مقياس كل شيء، فلا حقيقة إلا بالنسبة إلى قائلها».

وقالوا بأن على الإنسان أن يهتم بشؤونه العملية، وأن يبحث عن تحقيق سعادته، ولذا قال أحدهم: «أما الآلهة فلست واثقاً من وجودهم أو عدم وجودهم، ولست مهتماً بهذه المسألة الشائكة».

من هنا وجّه السفسطائيون رغبة الشباب إلى الحياة الإجتماعية، والإهتمام بتأمين مصالحهم الخاصة، وترك المسائل اللاهوتية، وهم يرون أن القوي أفضل من الضعيف، ولذا فالظالم أفضل من المظلوم، والحاكم أفضل من الرعية، فلنكن أقوياء إذا ما أردنا أن نكون فضلاء وسعداء.

ومن جدلياتهم ذهابهم إلى أن الطبيعة الإنسانية هي عبارة عن شهوة وهوى، وأن القوانين وضعها المشرِّعون لقهر الطبيعة، وهي متغيرة بتغير الظروف والأحوال، ولذا فهي نسبية غير واجبة الإحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوي بالعصبية أو المال أو الجدل أن يستخف بها ويجري مع هوى الطبيعة[1].

سقراط:

يعد أحد آباء الفلسفة الثلاث قبل أفلاطون وأرسطو، ومنذ سقراط بدأت الفلسفة تخط طريقها بشكل متين، حتى بات عصره هو العصر الذهبي للفلسفة اليونانية، وقد بلغت ذروتها فيما بعد مع تلميذه المباشر أفلاطون ثم مع تلميذ الأخير أرسطو.

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، م.م، ص ٥٣.

في عصر سقراط أُنشئت أولى المؤسسات التعليمية، وازدهرت العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية، ولكن سقراط لم يطل النظر بالطبيعيات والرياضيات لبعدهما عن العمل، فقد ركز على تقويم النفس بالأخلاق والفضائل، حيث جعل الأخلاق من حيز العقل لا الدين، وأنها قابلة للتعليم، وليست من مرتكزات الفطرة على الإطلاق.

لقد انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة، فكان بحق صاحب حركة تجديدية في الموضوع والمنهج والهدف.

أما الموضوع فهو النفس الإنسانية، وقد اتخذ من الآية المكتوبة على معبد «دلفي» شعاراً له، وهي «إعرف نفسك بنفسك»، وقد علّق الخطيب الروماني «شيشرون» على هذا الشعار بقوله: «لقد أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض». والمقصود أنه جعل الذات الإنسانية بداية البحث الفلسفي بعدما كانت عبارة عن مباحث الطبيعيات وحركات الإجرام السماوية[١].

وأما المنهج فإنه يقوم على دعامتين هما: التهكم والتوليد.

ويقصد بالأول تخليص النفس من المعرفة الزائفة، وتطهيرها من أطماعها وشهواتها، والتحرر من التقليد والآراء الموروثة، وإعدادها لقبول الحق، لأن من يريد وضع أثاث جديد في بيته عليه أولاً أن يخرج الإطمار البالية ويتخلص منها.

ويقصد بالثاني أن على الأستاذ أن يكتفي بتوجيه تلميذه

(١) يازجي وكرم: أعلام الفلسفة العربية، م.م، ص ٣٤٧.

بالأسئلة المختلفة ليحمله على التفكير الصحيح واكتشاف الحقيقة بنفسه لأنها في داخله ولا يحتاج إلى استيرادها من الخارج، كما هو حال المولود الموجود داخل الرحم الذي لا يحتاج في عملية توليده سوى الى استخراجه.

وأما الهدف فهو الفضيلة، لأن المعرفة العقلية التي نسعى إليها بالتوليد ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لبلوغ الفضيلة، لأن الفضيلة لا تكون إلا مع العلم، ويستحيل وجودها مع الجهل، وهكذا جمع سقراط بين العلم والفضيلة للوصول إلى السعادة.

ومن المعروف عن سقراط أنه واجه السفسطائيين أشد مواجهة، وقد امتاز أسلوبه في الجدل بخاصية مأخوذة من منهجه السالف الذكر، وهي التظاهر بالجهل التام حتى يظن الآخر أنه يميل إلى رأيه، ثم يبدأ بطرح الأسئلة فيرد على السؤال بسؤال من جنسه حتى يُرجع المجادل شيئاً فشيئاً إلى الحكم المنطقي، فيجعل الخصم يتبنّى الحقائق التي يريدها.

وأما ادعاؤهم بأن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى... ، فقد رد عليه سقراط بأن الإنسان روح وعقل، والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة التي رسمها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة إنما يحترم العقل والنظام الإلهي المطابق للطبيعة البشرية[١].

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، م.م، ص ٥٣.

أفلاطون:

سنحاول في هذا المقطع دراسة فلسفة أفلاطون النظرية والعملية بشيء من الإختصار، علماً أن النظرية منها تشمل عالم المُثُل والنفس الإنسانية ونظرية المعرفة، أما العملية فتشمل الأخلاق والسياسة[١].

عالم المُثُل: إشتهر أفلاطون بنظريته حول عالم المُثُل، وملخصها أن أصل وحقيقة هذا العالم الذي يدور حولنا هو عالم مثالي آخر متحقق في الملأ الأعلى، فهناك تجد الوقائع الحقيقية لجميع أشياء هذا العالم، أما ما نراه حولنا من موجودات فهي ظلال ونماذج ناقصة لتلك الموجودات في العالم العلوي.

على أن المُثل الموجودة في الملأ الأعلى هي صور تامة كاملة حقيقية لا نقص فيها من أي جهة من الجهات، وهي قديمة، مجرّدة، ثابتة، لا تتبدل، ولا تتجزأ، ولا تزول، لأن هذه الصفات الأخيرة لا تكون إلا لعالم النقص الذي هو العالم السفلي.

النفس الإنسانية: ومن خلال نظريته في المُثُل إنبثقت نظريته الثانية حول النفس الإنسانية، فقال بما مؤداه: إن الأرواح قد وجدت قبل تعلّقها بالأبدان في عالم أرفع وأسمى هو عالم المُثُل، وبعد خلق البدن ووصوله إلى مرحلة الأهلية لتقبّل الروح، نزلت هذه الأخيرة من العالم السماوي وتعلّقت به واستقرت فيه إلى أجلٍ مسمى.

---

(١) يازجي وكرم: أعلام الفلسفة العربية، م.م، ص ٣٤٩.

ومن خلال ذلك يُعرِّف أفلاطون النفس الإنسانية بأنها «جوهر روحي قائم بذاته ليس بحاجة إلى البدن ولكن البدن بحاجة إليها»، وهذا التنافر بينهما يفسِّر لنا حالتها معه، فهي في حالة صراع دائم معه لأنها توّاقة إلى عالمها (عالم الخير)، بينما الجسد يشّدها إلى عالمه (عالم الشر)، وعليه، تبقى النفس في سجن مظلم كثيف طالبة الخلاص من الجسد على الدوام حتى انفصالها عنه.

نظرية المعرفة: وفي إطار متصل بهاتين النظريتين، كانت نظريته الشهيرة الثالثة المتعلقة بالمعرفة الإنسانية، ومفادها: أن كل ما نتعرّف إليه في هذا العالم، أو نتعلّمه، أو نتصوره، إنما هو في الحقيقة عبارة عن تذكر لما كنا قد خبرناه وعلمناه وشاهدنا حقائقه الكلّية في عالم المُثُل المجردة، وذلك قبل أن تتعلق أرواحنا بأبداننا، ذلك أن النفس بحسب أفلاطون كانت موجودة في عالم المثل، وقد تسنّى لها هناك الإتصال بالمعارف والمعلومات، ولكنها حين اضطرت للهبوط للإتصال بالبدن في عالم المادة نسيت كل ما كانت قد خبرته، وذهلت عنها ذهولاً تاماً، ثم وعن طريق الإحساس بالمعاني الجزئية في عالم المادة بدأت تسترجع إدراكاتها.

إنطلاقاً من ذلك، فإن إدراكنا للصورة الكليّة للإنسان مثلاً هي استذكار لحقيقة مجردة غفلنا عنها، وقد استذكرناها نتيجة إحساسنا بهذا الفرد من الإنسان أو ذاك.

أما فلسفة أفلاطون العملية المتمثلة بالأخلاق والسياسة فيمكن إيجازها بما يلي:

الأخلاق: وهي ترسم لنا الطريق العملي لبلوغ السعادة، وتبدأ من معرفة نزعات النفس لمعرفة ما يناسبها، باعتبار الأخلاق كناية عن توازن بين قوى النفس المختلفة.

وقوى النفس بحسب أفلاطون هي:

- القوة العاقلة وفضيلتها الحكمة.
- القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة.
- القوة الشهوانية وفضيلتها العفة.

فالأخلاق، أو الفضيلة، أو العدالة الفردية، إنما تحصل للإنسان من خلال سيطرة القوة العاقلة على القوة الشهوانية بواسطة القوة الغضبية (هذا هو التوازن)، وحينها تحصل له الحكمة والشجاعة والعفة التي هي الفضائل الأساسية الثلاث.

السياسة: كما كانت العدالة الفردية عبارة عن توازن بين مختلف القوى النفسية، فإن السياسة التي هي العدالة الإجتماعية بحسب أفلاطون هي توازن بين مختلف الطبقات الإجتماعية. وكما ميّز أفلاطون في النفس الإنسانية بين قوى النفس الثلاث (عاقلة وغضبية وشهوانية) كذلك وضع في جمهوريته طبقات ثلاث تطابق القوى النفسية، وهي:

- طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة.
- طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة.
- طبقة العمال وفضيلتها العفة.

وكما أن العدالة الفردية تتحقق بسيطرة القوة العاقلة على القوة الشهوانية بواسطة القوة الغضبية، فإن العدالة الإجتماعية تتحقق بسيطرة الحكام على طبقة العمال بواسطة طبقة الحراس. وهكذا تتدبر أمور المدينة بالحكمة والعدالة، ويصبح المجتمع بأكمله فاضلاً.

وما دام تحقيق العدالة منوطاً بالحكام، فالمشكلة في السياسة تتحدد في كيفية اختيار هؤلاء، فيرى أن اختيارهم يجب أن يكون انطلاقاً من طبقة الحراس، ومن هنا يضع أفلاطون مخططاً دقيقاً في كيفية تربية هؤلاء الحراس، التي تقوم على تعلّم الآداب والفنون والرياضة ومزاولة الأعمال الحربية، ثم على تعلّم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى إلى أن يبلغوا سن الثلاثين، فيميز من بينهم من اتصف بالكفاءة الفلسفية ومحبة الحق وشرف النفس وقهر الشهوة، وهذه الأقلية تنصرف لدراسة الفلسفة والمران على الجدل، ثم تنخرط في الحياة السياسية والوظائف العسكرية والإدارية، حتى إذا تميّز من بينهم قوم بالنظر والعمل كانوا هم حكام المدينة.

وتدوم المدينة المثلى ما دام حكامها فلاسفة يعرفون كيف يختارون الحراس ويعنون بتربيتهم، وعليهم أن ينزلوا إلى طبقة العمال من لم يكن أهلاً من الحراس، كما عليهم أن يرقّوا إلى طبقة الحراس من يتوسمون فيه الكفاءة من العمال، وهكذا تحيا المدينة وتبقى واحدة متماسكة الأجزاء.

رسم بياني لسياسة أفلاطون:

	السياسة	الأخلاق	النفس
الطبقة الذهبية ←	الحكام	الحكمة	العاقلة
الطبقة الفضية ←	الحراس	الشجاعة	الغضبية
الطبقة النحاسية ←	العمال	العفة	الشهوانية

أرسطو:

الفلسفة الأرسطية هي فلسفة شاملة متماسكة واقعية، ويعتبر أرسطو المؤسس الرئيسي للفلسفة بمعناها التام، باعتبار أنه واضع علم المنطق، وقد كتب بإسهاب عن الطبيعيات وما وراء الطبيعة والنفس والأخلاق والسياسة، وكل من جاء بعده قد تأثر به بوجه من الوجوه على الأقل، بحيث يمكن القول أنه لولا أرسطو لما وصلت الفلسفة إلى هذه الدرجة من الإتساع والإكتمال[1].

وفي فلسفة أرسطو سنكتفي هنا بدراسة نظرية المعرفة والنفس الإنسانية والأخلاق، وذلك بصورة موجزة من منطلق التعرّف على أفكاره فحسب.

نظرية المعرفة: يخالف أرسطو أستاذه أفلاطون بهذه النظرية، إذ يؤكد على أن المعرفة إنما تتحصل للإنسان عن طريق الإحساس والتعلّم والإكتساب، وليست عملية تذكر

(١) لمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة تاريخ الفلسفة اليونانية، م.م، ص ١١٢ وما بعدها. وقصة الحضارة، م.م، ص٦٧ وما بعدها. وأعلام الفلسفة العربية، م.م، ص ٣٦٩ وما بعدها.

على الإطلاق، فالنفس الإنسانية تأتي كصفحة بيضاء ليس فيها أدنى معرفة إبتداءً، إنما ما يميّزها أنها يكون لديها قوة وقابلية وإستعداد فطري لتحصيل المعارف، ويتحقق هذا الإستعداد فعلياً بواسطةَ الإحساس أولاً، ثم تترقى هذه المعارف لتصل إلى مستوى العقل عن طريق التفكير. ومن أقواله المشهورة: «من فقد حساً فقد فَقَدَ علماً».

ومن هنا يمكن القول إن جميع التيارات الفلسفية في موضوع المعرفة منذ عهد الإغريق إلى يومنا هذا إنما تعود إلى تيارين أساسيين: التيار المثالي الأفلاطوني الذي يجعل المعرفة فطرية في النفس، وهي عنده عبارة عن تذكر للمعارف السابقة في عالم المُثُل. والتيار الواقعي الأرسطي الذي يجعل المعرفة عملية إكتسابية، وإن النفس لم تحمل سابقاً سوى ذلك الإستعداد الفطري لتقبل العلوم والمعارف عن طريق الإحساس أولاً.

النفس الإنسانية: في مبحث النفس بشكل عام يميِّز أرسطو بين أربع درجات منها، وهي:

- النفس الجمادية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.
- النفس النباتية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما ينمو ويغتذي.
- النفس الحيوانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما يحس ويتحرك.

- النفس الإنسانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما يدرك المعقولات.

أما قوى النفس، أو التي باتت تعرف اليوم بإسم: وظائف النفس، فيمكن ترتيبها على الشكل التالي:

القوى الحيوانية، وهي:

- المدركة: إدراك ظاهر (الحواس الخمس) وإدراك باطن (الحس المشترك، المخيلة، الحافظة).
- المحركة: الشهوة واللذة.

القوى الإنسانية، وهي:

- قوة العقل الهيولاني (أي العقل بالقوة والإستعداد).
- قوة العقل بالفعل (أي العقل المنفعل بالمعرفة).
- قوة العقل الفعّال (أي العقل المؤثر ببقية العقول، ومهمته التأثير بغيره).

الأخلاق: تتجلى الأخلاق لدى أرسطو في مسلك الإعتدال، ويعني بذلك المسلك الوسط الذي يوازن بين القوى، فكل فضيلة بحسب أرسطو هي وسط بين إفراط وتفريط، فالشجاعة فضيلة لأنها وسط بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن، والكرم فضيلة لأنه وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو البخل، وهكذا بقية الصفات.

ويعتبر أرسطو الفضيلة عادة يكتسبها الإنسان بإرادته الواعية

بالتربية والتعليم، وليست من مكتسبات الفطرة على الإطلاق، مخالفاً بذلك أستاذه أفلاطون الذي اعتبر الفضيلة ميلاً فطرياً في النفس.

والهدف من الأخلاق بحسب أرسطو هو الوصول إلى السعادة، والسعادة هي كمال الإنسان، أما أفلاطون، فإنه بالرغم من أن الهدف لديه من الأخلاق هو الوصول إلى السعادة، إلا أنه يرى أن السعادة الحقيقية لا تتأتى إلا من خلال الفضائل الثلاث التي أشرنا إليها سابقاً.

المبحث الرابع

المرحلة الاسكندرانية

طابعها العام:

أشرنا سابقاً إلى أن الفلسفة الإغريقية قد بلغت ذروتها مع سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولمّا كان قدر العالم محتوم بقوس النزول بعد كل صعود، فإننا سوف لن نشاهد كثير ابتكار في مجمل المذاهب الفلسفية التي أعقبت بشكل مباشر تلك الفترة الذهبية من عمر الفلسفة، وذلك حتى القرن الثالث بعد الميلاد.

ومن هنا ارتأينا في بحثنا هذا أن نقفز من القرن الرابع قبل الميلاد (عصر أرسطو) إلى القرن الثالث بعده، وهو العصر الذي شهد بزوغ عَلَم جديد يعتبر أبرز الأعلام الفلسفية للقرون السبعة المذكورة بعد أرسطو، ونقصد به «أفلوطين»، تاركين من عداه من الأعلام إلى مراحل أكثر تفصيلاً.

ولد «أفلوطين» سنة ٢٠٥ م في أسيوط من أعمال مصر الوسطى، ثم يمَّم شطره نحو الإسكندرية وتتلمذ على يد

«أمونيوس» أحد عشر عاماً، ولا يعرف المؤرخون كثيراً عن أسرته، لأنه كان يخجل من وجوده في جسد ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه كما يقول تلميذه المباشر والمؤرخ لحياته «فرفوريوس الصوري».

إلتحق وهو في العقد الرابع من عمره بحملة عسكرية إلى بلاد فارس، لأنه كان شغفاً بالإطلاع على حكمة الفرس، فاتصل بالفكر الفارسي والهندي، ثم عاد إلى إنطاكيا، وهي آنذاك من حواضر الفكر اليوناني، وبعد سنوات قصد روما، حيث أقام فيها حتى وفاته عام ٢٧٠ م[١].

شهد مجلسه في روما الحفاوة والإزدهار، فقد حاضر في العديد من العلوم والفنون، لا سيما الفلسفة والتصوف، وحضر دروسه العلماء وكبار رجال المدينة، حتى تتلمذ له الإمبراطور وزوجته، وذلك دليل على رفعة منزلته وعظيم حكمته وسمو روحه على كافة المستويات العلمية والروحية.

ترك لنا أفلوطين أربعة وخمسين رسالة، جمعها تلميذه فرفوريوس بعد وفاة أستاذه، وقدَّم لها بترجمة لحياته، ثم وزَّعها على ستة أقسام، في كل قسم منها تسع رسائل، فسميت بـ«التاسوعات».

عصر أفلوطين:

عاش مؤسس مذهب الأفلاطونية المحدثة في عهد اضطراب

(١) يازجي وكرم: أعلام الفلسفة العربية، م.م، ص ٣٧٥ - ٣٧٨.

وقلق، رافقه سلسلة من الحروب والنكبات، حيث انتقل الحكم في عهده من أيدي الأباطرة المثقفين، إلى أيدي جماعات بربرية تجهل الفلسفة والعلوم، فانهارت الحضارات القديمة، وعمَّ الإنحطاط جميع مرافق الحياة.

في مثل هذا الجو المضطرب، راحت بعض العقول تسعى وراء السعادة في عالم غير هذا العالم، وأخذت تبحث في الفلسفة عن طريق للتحرر والخلاص، فأضحت الفلسفة آنذاك وسيلة لتجاوز الواقع المرير، لا غاية بحد ذاتها.

ومن هنا لم يكن قصد «أفلوطين» أن يعلِّم تلامذته حقائق جديدة بقدر ما كان قصده إعدادهم لحياة سعيدة خالية من العذاب والشقاء، فكان ذلك دافعاً له لاتباع مسلك التصوُّف والتطهُّر، باعتباره طريقاً أساسياً من طرق الخلاص من المعاناة.

مذهبه الفلسفي:

تحقق مذهب أفلوطين الإشراقي نتيجة الإحتكاك الذي تم في الإسكندرية بين الفكر اليوناني العقلي الذي كان آخذاً في الإضمحلال، والتأمل الشرقي المستجد الذي كان محفوفاً بالإيمان والتطهُّر، حيث أدى هذا الإحتكاك إلى ولادة تيار يجمع بين التحليل النظري والإنطلاق على المستوى الروحي، وهكذا كان مذهبه أشبه باللاهوت الذي يمزج بين العقل والقلب.

وبناءً عليه، كان أمام أفلوطين أن يناضل على جبهتين: الأولى الفلسفة المادية العقلية، والثانية الإلهام الروحي القلبي، محاولاً

التوفيق بينهما كما هو حال التوفيق بين معطيات العقل ومعطيات الدين.

وكان أفلوطين قد قدَّم فلسفته حول اللّه والعالم ضمن منهج متميز عن مناهج نظرائه، عُرف بـ «الجدل الصاعد» و«الجدل النازل»[1]، فالأول يصعد من الموجودات إلى الواحد، والثاني ينزل من الواحد إلى الموجودات المتعددة. وتفسير هاذين الجدلين فيما يلي:

ما دام اللّه واحداً من جميع جهاته، ووحدته مجردة بسيطة تتنافى مع المادة والتركيب، فلا يمكنه أن يخلق العالم بشكل مباشر، باعتبار استحالة صدور المادة عن غير المادة مباشرة، ولأن الكثرة تركيب، والتركيب نقص، والنقص يتنافى مع الوحدة الإلهية، ولذا قالوا: إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد.

لهذه الأسباب رأى أفلوطين إن عملية الإنبثاق الوجودي إنما تحققت عن طريق الفيض، فمن طبيعة اللّه حصول فيوضات مستمرة منه تشبه فيوضات النور من الشمس، فكما أن فيضان النور عن الشمس لا يؤدي إلى نقص شيء من الشمس ولا إلى أي تغيير فيها مع بقائها واحدة في ذاتها، كذلك أبدع اللّه الخلق دون أن ينقص منه أو يتبدل فيه شيء، ودون أن يتنافى ذلك مع وحدته وتجرّده وبساطته.

وفي ذات الوقت كما أن النور كلما ابتعد عن مصدره تضاءلت أشعته وضعفت خصائصه شيئاً فشيئاً، كذلك هو حال العالم كلما

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، م.م، ص ٢٨٧.

ابتعد عن مصدره الإلهي تضاءلت مادته وضعفت خصائصه شيئاً فشيئاً، حتى تكاد تنعدم في أسفل درجات هذا الكون المادي، لذلك يعتبر أفلوطين أن المادة المحسوسة ذات وجود سلبي لانعدام الكمالات الإلهية فيها، فهي سبب الشر ومحل النقص.

وهنا يصوِّر لنا أفلوطين كيفية حدوث هذا الصدور الإلهي، فيرى أن هذا الإنبثاق يتم على درجات:

أول ما صدر عن اللّه جوهر واحد، لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وهذا الجوهر الواحد أسماه أفلوطين بالعقل الأول أو العقل الكلي، وهو كناية عن العالم كله (المجرد والمادي)، وفيه تجتمع جواهر الموجودات. وهذ الإنبثاق أزلي لا بداية له، وأبدي لا نهاية له، لأنه من مقتضيات الطبيعة الإلهية.

ثم أن هذا العقل الكلي تتناوبه نزعتان: نزعة عقلية تشدّه صعوداً نحو اللّه باعتباره عقلاً محضاً، ونزعة مادية تشدّه نزولاً نحو المادة وعالم الطبيعة باعتباره ممكناً، فمن نزعته العقلية المتوجهة نحو علته وإدراكه لعلته ينشأ عنه العقل الثاني، ومن نزعته المادية المتوجهة نحو ذاته وإدراكه لذاته تنشأ عنه السماء الأولى. فالعقل من مصدره الواجب، والسماء من مصدره الممكن، أو فقل: العقل نتيجة إدراكه للعلة، والسماء نتيجة إدراكه للمعلول. ثم من إدراك العقل الثاني لعلته ينشأ عنه العقل الثالث، ومن إدراكه لذاته تنشأ عنه السماء الثانية، وهكذا إلى عقول عشر وسماوات تسع يعتبرها أفلوطين هي الوسائط للخلق بقسيمه المجرد والممكن.

فهذه العقول إذاً لها ناحيتان: الأولى أنها تتوق إلى مصدرها العلوي المجرد وتنجذب إليه بشوق وحنين باعتبارها روحية من سنخه وطبيعته. والثانية أنها تحب المادة والتعلق بها باعتبارها ممكنات مخلوقة حالها حال طبائع الدنيا.

فإذا تطلَّعت إلى عوالم العقول الأسمى منها لتستشرف المعارف والأنوار العليا وتنشد الإتحاد بالإله، فإنها **تسمو** نحو العالم الروحاني وتستمد منه المعارف والعلوم وتشملها غبطة الفناء القصوى. وإذا التفتت إلى عوالم المادة لإبداعها وتدبيرها فإنها **تغوص** في الظلام بفعل البعد عن المصادر النورانية العلوية.

وبذلك تكون الحالة الأولى عبارة عن الجدل الصاعد، بينما الحالة الثانية كناية عن الجدل الهابط، ومن هذا المنطلق يعتبر أفلوطين أن عالم المادة يأتي في أدنى درجات الوجود، وهو عبارة عن الظلام الدامس الذي يتحقق بفعل الإبتعاد الشاسع عن مركز الضوء، فالمادة هي انعدام الضوء أو تلاشي النور إلى حد انعدامه، في حين أن عالم العقول هو عالم الأنوار العليا التي تزداد اكتمالاً كلما اقتربت من مصدر النور.

وهكذا يكون حال النفوس، فإنها إذا تيسَّر لها أن تُميت الرغبات الأرضية وتقهر الشهوات الدنيوية فإنها **تسمو** نحو العوالم العليا لتشملها نشوة السعادة القصوى. أما إذا التفتت إلى المادة وتدنست بالآثام والرذائل فإنها **تهبط** إلى الدركات السفلى حيث الظلام المطبق بفعل الإبتعاد عن الأنوار الإلهية.

وهكذا يعتبر أفلوطين أن قول الفلاسفة بأن النفوس التي

فاضت عن الواحد إنما تميل بفطرتها إلى الرجوع إليه والعودة إلى أصلها للتحرر من سجن الطبيعة، هو جزء من الجدل الصاعد الذي يقول به.

وبناءً عليه، فإن التحرر والخلاص من المعاناة هو الغاية التي تنشدها النفوس، وذلك إنما يتم من خلال التحرر من سلطان المادة، وذلك عن طريق ممارسة الفضائل والإعتدال في المأكل والمشرب، والإنصراف إلى الفكر، فالإحاطة بالحقائق الفلسفية، فسمو النفس إلى حالة معرفة الواحد، فالإتصال باللّه، وأخيراً الإتحاد به.

وقد سمّى العرب هذا الضرب من المعرفة بالعلم اللّدني، وهكذا تنتهي الفلسفة الأفلوطينية إلى ضرب من التصوف، يسمي المسلمون نظيره عندهم بحكمة الإشراق، أو بالفلسفة الإشراقية.

المبحث الخامس

الفلسفات المدرسية والإسمية

نظرة تاريخية:

منذ أن آمن إمبراطور الروم بالمسيحية في أواخر القرن الخامس الميلادي وأخذ يروّج لعقائد الكنيسة باعتبارها آراء الدولة الرسمية، بدأت الأفكار والعقائد المسيحية بالشيوع في أوروبا، فتقارنت سلطة الدولة مع علوم الكنيسة، وشيئاً فشيئاً خضعت المراكز العلمية لسيطرة الهيئة الحاكمة، حتى انتهى الأمر في العام ٥٢٩ م بإصدار الحكم بإغلاق الجامعات والمدارس في أثينا والإسكندرية، ففر العلماء خوفاً على أرواحهم إلى مناطق أخرى، وبذلك انطفأ مشعل العلم والفلسفة، ولم يبق سوى النور الخافت المتمثل بالعقائد المسيحية.

وتسمى هذه المرحلة التي استمرت حتى القرن الخامس عشر الميلادي بـ «القرون الوسطى»، والفلسفة البارزة التي راجت خلال هذه الفترة بـ «الفلسفة المدرسية»، كونها كانت تُعَلَّم في

المدارس، ومن خصائصها العامة تسلّط الكنيسة على المراكز العلمية ومناهج المدارس والجامعات[1].

وينظر بعض مؤرخي الفلسفة الأوروبية إلى أن هذه المرحلة كان قد سبقها مرحلة تمهيدية تمثل دور التأسيس لفلسفة العصر الوسيط، بدأت منذ القرن الأول للميلاد مع آباء الكنيسة الذين حاولوا الدفاع عن الدين المسيحي في مقابل الغارات العنيفة التي شنّها عليهم الأفلاطونيون المحدثون.

وعلى كل حال، وخلال العصور الوسطى التي استمرت ما يقرب الألف عام، برزت عدّة مدارس واتجاهات، كما برز العديد من الفلاسفة واللاهوتيين، كان من أبرزهم على الإطلاق «القديس أوغسطين» و«القديس توما الأكويني» على رأس الفلسفة المدرسية التي استمرت على مدى تسعة قرون، و«وليم أوكام» على رأس المدرسة الإسمية التي استمرت ما يقرب القرن الواحد.

القديس أوغسطين:

وهو مؤسس الأفلاطونية المسيحية، وقائد العصر الوسيط، باعتباره هو الذي أعطى الفلسفة المسيحية نسقها الكامل، أما الفلاسفة المسيحيون الذين جاءوا بعده فقد استمدوا من أفكاره، وظلّت فلسفته تسود الفكر الغربي الوسيط حتى عصر القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر.

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ٨.

ويعدّ أوغسطين من أعظم آباء الكنيسة، ومثقف العصر الوسيط كلّه بالتعاليم الفلسفية واللاهوتية المسيحية، باعتباره قد شرح العقائد الدينية المسيحية بحسب الأسس الفلسفية، لا سيّما تلك التي جاء بها أفلاطون والأفلاطونيون المحدثون.

ولد في «طاجستا» من أعمال نوميديا (الجزائر اليوم) عام ٣٥٤ م، ثم انتقل إلى قرطاجة وروما وميلانو، ارتد في صباه عن المسيحية إلى المانوية تسع سنين، ثم عاد ووقع في أزمة حادة من الشك، عرف اليقين بعدها دفعة واحدة من بعض كتب الأفلاطونية المحدثة، ومن إلهام إلهي صدر إليه[١].

عاد إلى وطنه طاجستا سنة ٣٩٥م، فترهبن ثلاث سنين، ثم عيَّنه الأسقف كاهناً، وبعد وفاة الأسقف إقترع الشعب لأوغسطين فحل محلّه، وقام بنشر الإيمان المسيحي ودافع عنه باللسان والقلم خمساً وثلاثين عاماً، إلى أن توفي في العام ٤٣٠ م أثناء إغارة البرابرة على شمال أفريقيا ومحاصرة مدينته.

وخلال حياته العلمية كتب في أكثر من علم وفن، وكانت مؤلفاته زاخرة خصوصاً في الفلسفة واللاهوت والأدب، كان من أبرزها «الرد على الاكاديميين»، و«الحياة السعيدة»، و«الأسس العقلية للإيمان»، ثم خطر له في سنة ٤٠٠ م أن يترجم لحياته ويبين كيف قاده اللّه من الظلمة إلى النور، فوضع كتاب «الإعترافات» الذي ذكر فيه أن التعاليم الأفلاطونية هي التي مهّدت لاعتناقه المسيحية، وأن الأفلاطونية فلسفة تحتوي على

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ٢٣-٢٥.

جميع المبادىء التي نادت بها المسيحية، حيث لم ير فارقاً بين الإثنين إلا بعد اعتناقه المسيحية بزمن طويل[١].

إعتمد أوغسطين في مصادره الفلسفية على أفلوطين أكثر من أفلاطون، وكان يعتقد أن الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة مذهب واحد، حتى قال في كتابه الرد على الأكاديميين أن: «أفلوطين شديد الشبه بأفلاطون حتى ليمكن الإعتقاد بأن أفلاطون بُعث في أفلوطين». وأما أرسطو فيضعه أوغسطين في مرتبة أدنى من أفلاطون، ولم يأخذ عنه سوى المنطق.

وفيما يلي نستعرض بعض مواقفه الفلسفية حول اللّه والنفس والمعرفة من منطلق التعرُّف على أفكاره ليس أكثر.

اللّه: لم يشك أوغسطين في وجود اللّه إطلاقاً، حتى عند ذروة حالة الشك، لأنه كان يرى وجود اللّه واضحاً بشكل بديهي، فقد قال: «تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال، فتجد أنه من الممتنع أن تحصل هذه القوة بذاتها» ثم يضيف: «إن العالم بنفسه بتغيّره المنظّم تنظيماً عجيباً وبأشكاله البديعة، يعلن في صمت أنه مصنوع»[٢].

وبالإضافة إلى هذا الدليل فإنه يرى أن مسألة وجود اللّه قد انعقد عليها إجماع الناس وأرقى الفلاسفة. أما الملحدون فإنهم نفر يسير لا يعتد بأقوالهم، وهم إنما ينكرون وجود اللّه بسبب شهواتهم.

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار: مبادىء الفسفة الإسلامية، ج١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٣٢.

(٢) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ٣٠-٣١.

النفس: يرى أوغسطين أن وجود النفس من لوازم وجود الفكر، فلّما أدرك الفكر وجوده كقوة حيّة من خلال الشعور والوجدان، فإن هذا دليل على وجود النفس لأنها منه ومن سنخه، ولّما كان من المحال كون الفكر من فعل الجسم، فلازمه كونه مجرداً، والنفس كذلك.

ثم يضيف: النفس الإنسانية صورة من اللّه، روحانيتها تجعلها واحدة بسيطة غير مركبة، كما أن اللّه واحد بسيط غير مركب[١].

بعد ذلك ينفي أوغسطين أن تكون النفس قديمة قد هبطت إلى الأرض من العالم العلوي، فيعتبر ذلك حديث خرافة معارض للشعور والعقل، فإننا لا نذكر حياة سابقة. والواضح لديه من الكتاب المقدّس أن اللّه خلق نفس آدم، فهل صدرت النفوس عنها بالتوالد؟ أم أن اللّه خلق لكل جسد نفساً خاصة به لتحل فيه؟ لـم يتقيّد أوغسطين بأيٍّ من هذه الآراء وظل متردداً طول حياته.

ولكنه في ذات الوقت لـم يتردد في مسألة مصير النفس، فاعتبر أن الخلود ثابت من كون النفس جوهراً روحياً مبانياً للجسم، والجواهر الروحانية خالدة لأنها حقائق، والحقائق لا تفسد على الإطلاق.

أما فيما يتعلق بتفسير اتصالها بالجسم، فينبذ أوغسطين قول أفلاطون بأن الجسم سجن النفس، وإن اتصالها به عقاب لها على خطيئة ارتكبتها، باعتبار أن هذا القول يعني أن الإنسان مركب قسري

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ٣٣.

من جوهرين متنافرين، في حين أن المسيحية تعلّم أنه كائن طبيعي صوّر اللّه جسمه ونفخ فيه الروح وسيردّهما لبعضهما بالبعث.

من هنا استكشف أوغسطين انسجاماً طبيعياً بين النفس والجسم، ورأى أن النفس هي التي تمنح الجسم صورته وحياته، فاعتبر أن النفس هي الإنسان الباطن، والجسم هو الإنسان الظاهر، وكلاهما يؤلفان شخصاً واحداً لا شخصين، أما الإتحاد بينهما فيتبين من خلال الإحساس، بمعنى أنه حين يحس أدق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها. فأوغسطين يفسّر الإتحاد بينهما بأنه انتباه النفس للجسم ومزاولة قدرتها فيه بواسطة الهواء والنار، وهما أقرب العناصر الجسميّة إلى الروحانية، وكأنهما صلة الوصل بين الجسم والروح.

المعرفة: وتشتمل على نوعين من المدركات: مدركات مادية جسمية خارجية، ومدركات معنوية روحية مجرّدة. وإدراك هذه الأشياء إنما يكون من فعل النفس وحدها وليس من فعل الجسم ولا الحواس الجسمية.

فأوغسطين يؤاخذ نفسه في كتابه الإستدراكات عندما يقول إن العين ترى، فيوّضح أن ذلك إنما يجوز لأولئك الذين يعتقدون أن الاحساس فعل جسمي، أما هو فيعتقد أن الاحساس فكر، وليس وظيفة جسمية على الإطلاق.

وأما المدركات المعنوية، فهي مثل اللّه والنفس والملائكة وغيرها من الموجودات الروحانية، فيقول أن هذه المدركات لا ندركها إلا بالإستدلال، وهذا الإستدلال لا يصدر عنا إلا بإشراق

من اللّه، فاللّه هو المعلم الباطن، وهو النور الحقيقي الذي ينير درب كل إنسان آتٍ إلى هذا العالم.

وهنا نستذكر نظرية أرسطو في العقل الفعّال، ونظرية الإشراق لدى بعض الفلاسفة المسلمين، وقد قال أوغسطين بالفعل «إن اللّه مرئي لنا أكثر من مصنوعاته المادية»، و«إن اللّه شمس النفس»[١].

توما الاتكويني:

ولد في إيطاليا الجنوبية عام ١٢٢٥ م، تلّقى العلم في دير للبندكتيين، ثم التحق في الرابعة عشرة بكلية الفنون بجامعة نابولي، تتلمذ بعدها في باريس لدى ألبرت الأكبر ثلاث سنين، وبعد حصوله على الليسانس صار أستاذاً وهو في الحادية والثلاثين، أي قبل أربع سنين من بلوغ السن المقررة في الجامعة، فشهد الطلاب منه طريقة جديدة وبراهين جديدة ومسائل جديدة ونوراً جديداً[٢].

يعتبر مؤسس الأرسطوطاليسية المسيحية، والقائد الثاني للعصر الوسيط بعد القديس أوغسطين، تميّز بنقضه للمذهب الأوغسطيني الأفلاطوني، وبإشاعة الفلسفة الأرسطية، وبسببه أخذت حدّة المخالفة لفلسفة أرسطو تقلّ تدريجياً بعد أن كانت محرَّمة من الكنيسة.

إنقطع عن التعليم في أواخر حياته إثر تغيير مفاجىء عرض

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ٣٥-٣٧.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٣٨.

له أثناء القدّاس في نابولي، فقال: «لقد أوحيت إليَّ أشياء ما أرى كل ما كتبته إلا كالهشيم بالقياس إليها» ومن ذلك الحين تفرَّغ للعبادة. وفي العام ١٢٧٤م دعاه البابا إلى مدينة ليون لحضور المجمع الكنسي، فلبّى الدعوة لكنه مرض في الطريق بين نابولي وروما، فلجأ إلى دير بندكتي، وتوفي بعد شهر، فكان لوفاته وقع شديد في أرجاء أوروبا.

ترك الأكويني ثمانية وتسعين كتاباً، يصل بعضها إلى ثلاثة آلاف صفحة، من أبرزها: «شرح الأسماء الإلهية» لديونيسيوس، والمجموعة الفلسفية التي عرفت بعنوان «الرد على الأمم» (أي الخارجين عن المسيحية)، والشروح على أرسطو من قبيل «السماع الطبيعي»، و«السماء والعالم»، و«الكون والفساد»، و«السياسة»، و»ما بعد الطبيعة»، وغيرها.

وفيما يلي نستعرض بعض الآراء التي تميّز بها حول وجود اللّه وماهيّته ومسائل الخلق والملائكة والإنسان.

وجود اللّه: كان الرأي السائد أن وجود اللّه بيِّن بذاته، وفي هذا الصدد يذكر القديس توما أن الإنسان يتشّوق السعادة بطبعه، واللّه سعادة الإنسان، وما يُتَشَوَّق بالطبع يُعرف بالطبع[١].

أما الأدلة فتعود في معظمها إلى أرسطو، ومنها دليل الحركة، إذ كل متحرك لابد أن يكون متحركاً من آخر، ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية، فلا بدّ من الإنتهاء إلى محرِّك أول غير متحرِّك من غيره.

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٤١.

ثم يضيف دليلاً ثانياً مفاده، لا يمكن أن يكون الموجود علّة فاعلية لنفسه، وإلا لزم وجوده قبل نفسه، وهذا خلف، فلا بدّ من إثبات علّة فاعلية أولى[١].

ودليله الثالث من جهة نظام الطبيعة، فإننا نلاحظ الموجودات غير العاقلة تفعل أفاعيلها لغاية، وبحيث تحقق الأحسن، مما يدل على أنها لا تبلغ الغاية إتفاقاً بل قصداً، وما يخلو من المعرفة لا يتجه إلى غاية ما لم يوجَّه من موجود عارف، إذاً لا بد من وجود موجود عارف يوجِّه الأشياء الطبيعية إلى غاياتها.

ماهية اللّه: في موضوع الماهية يرى القديس توما أنه أول ما يتعيَّن علينا فعله هو تمييز اللّه عن سائر الموجودات، وهذا إنما يتم من خلال التعرُّف على صفاته السلبية أولاً، وصفاته السلبية هي التي تنزِّهه عمّا لا يليق به، من قبيل تنزيهه عن كل تركيب، وعلى ذلك فاللّه ليس جسماً، وإذا لم يكن جسماً فهو إذاً روح خالص، ومن هنا تُعرَف ماهيته[٢].

وبعد سلب التركيب والنقص عن الباري ننظر في صفاته الثبوتية، وهي طائفتان:

الأولى ذاتية كصفات الكمال والخير والعلّة والثبات والأحدية، بمعنى أنه الكامل الحاصل على كل كمالات الوجود، وهو الخير الأعظم، ووجوده في كل الأشياء على نحو وجود العلّة في المعلول، وهو ثابت بريء من التغيُّر والتبدُّل، وهو واحد لا

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٤٣.

(٢) المصدر ذاته، ص ١٤٦.

شريك له، لأنه لو كان ثمّة آلهة كثيرون لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم، ولكان أحدهم عادماً كمالاً ما، فلا يكون إلهاً.

والطائفة الثانية من الصفات الثبوتية تدل على قوى وأفعال زائدة على الجوهر كالعلم والإرادة، أما العلم فيجب إضافته لله، ويتضح ذلك من كون العلم كمالاً وكون اللّه كاملاً. وأما الإرادة فيجب إضافتها لله أيضاً، إذ أن الإرادة تتبع العقل، واللّه عقل محض.

وهكذا يجب أن نصنع بصدد سائر الصفات التي نثبتها لله، كالقدرة والعناية والمحبة والعدل والرحمة وما إلى ذلك[1].

الخلـق: يثبت القديس توما أن كل الموجودات هي مخلوقة من اللّه بالضرورة، ودليله على ذلك ما يلي:

- إن وجودها إما أن يكون من الواجب أو من الممكن، ويستحيل أن يكون من الممكن لأن الممكن غير موجود بذاته، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له، مما يدل على أن وجودها من الواجب.
- بما أن الوجود القائم بذاته لا يمكن إلا أن يكون واحداً بحسب الدليل، وبما أن العالم متكثر بالموجودات الخارجية، فيلزم أن يكون شيئاً آخر غير اللّه، ثم إن هذا الشيء الآخر وجوده إنما يكون بالمشاركة، والوجود بالمشاركة لا بد له من علّة، وهذه العلة هي اللّه.

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٤٨.

الملائكة: وهم رأس الخليقة، وقد ورد ذكرهم في الكتب المقدسة، وقد قال أفلاطون وأرسطو بوجود عقول مفارقة كعلل لحركات الأفلاك، وقال بوجودهم أيضاً أفلوطين في نظريته حول الفيض، ويمكن إقامة الدليل على وجودهم، ومن هنا أمكن ذكرهم في الفلسفة.

ويميل القديس توما إلى هذا الرأي، ودليله على وجودهم أن اللّه قد قصد من الخلق إفاضة كماله، واللّه عقل وإرادة، والعقل المفارق أعلى وأكمل من العقل المنفعل، وبما أنه تعالى قد أفاض العقل المتصل بالحس، فمن اللائق أن يفيض العقول المفارقة أيضاً كي يتحقق اتصال من الروح الصرف إلى المادة الصرفة(١).

أما عدد الملائكة، فقد رأى أرسطو أنها بعدد الأفلاك، لأنها محرِّكات لها، معتبراً أنه لا تتم الفائدة من وجود الجواهر المفارقة ما لم تظهر منها حركة.

لكن الأكويني يرى أنه بما أن الروح أشرف من المادة، فيجب القول أن عدد الملائكة وافر جداً ومجاوز لكل كثرة مادية، لأنه كلما كان الشيء أكمل كلما كان مخلوقاً من اللّه بزيادة أعظم، لأن كمال العالم هو المقصود لله.

الإنسان: وهو ثاني مراتب الخليقة بحسب القديس توما، وهذا الإنسان المركب من جوهر روحي وآخر جسمي يؤلفان موجوداً وسطاً بين الملائكة والعجماوات.

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٥٠.

وما يدل على أن النفس موجودة، أن الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم حيّاً، والوجدان يشهد بخلافه.

وما يدل على أن النفس الإنسانية جوهر روحي، كون الإنسان يدرك الأجسام إدراكاً مجرّداً عبر قوة خاصة هي العقل، ولها فعل تستقل به دون الجسم، مما يدل على أن العقل روحي، وأن النفس من طبيعته[١].

ويلزم من روحانية النفس كونها خالدة، فهي لا تفسد بفساد الجسم، ولا تفسد بذاتها، لأنها صورة قائمة بذاتها يلائمها الوجود بما هي كذلك. فالنفس الإنسانية تبقى بعد فساد الجسم مع استعدادها للإتصال به من جديد ونزوعها الطبيعي إليه من حيث أنها صورة له، وهذا هو الأصل للبعث.

وليم أوكام:

ولد في العام ١٢٩٥م، تلقّى العلم بأكسفورد، ويقال أنه علّم بها، ثم بباريس، فقادته نظرياته الجديدة إلى التحرر من الفلسفة المدرسية وإبتداع المذهب الإسمي، حتى عدَّه بعض الباحثين بأنه مؤسس الفكر الحديث، باعتباره كان باعثاً لحركة قوية في نقد الفلسفة، والفصل بينها وبين الدين، ومهاجمة العلم القديم.

كتب في الفلسفة والمنطق واللاهوت، ومن أبرز مؤلفاته: «شرح على الأحكام» الذي يحوي مذهبه الفلسفي، و«الشرح

---

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٥٢-١٥٣.

الذهبي»، و«شرح على السماع الطبيعي»، وكتاب «مائة قضية لاهوتية» وكتاب «المجموعة المنطقية»[١].

عرفت فلسفته بـ «الإسمية»، لأنها أخذت في نقد المجرّدات، وادّعت أنها ليست سوى أسماء أو ألفاظاً جوفاء، وأنكرت كل ما لا تناله الحواس الخمس بما فيها اللّه تعالى وما وراء الطبيعة، واعتمدت على الحس والتجربة والإختبار[٢].

كانت نهضته العلمية بمثابة ثورة على الماضي كلّه، فبعد أن كانت الفلسفة عبارة عن مسائل تبحث في الماهيات المجرّدة والتصورات الكلية والقضايا الماورائية، إمتازت في عهده بنفور شديد من المعاني المجرّدة ونزوع قوي إلى الواقع، وقاده هذا النفور إلى الشك في العقل والمعقولات بما فيها طبيعيات أرسطو، فبدّدها، وتمرَّد على البابوية، ودعا إلى وجوب الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فكسب بذلك ود الملوك والأباطرة الجرمان.

وفي هذا الإطار رأى أوكام، ومن ورائه الفلاسفة المجدِّدون الذين اتبعوه، أن المعرفة الحسية الجزئية أوضح وأوكد من المعرفة العقلية المجرّدة، فأعلنوا أنها أحق بالإتباع، وأقبلوا على الطبيعة يدرسونها لذاتها، فجدّدوا علم الفلك، واهتدوا إلى قوانين جديدة للحركة، وكانت نظريات كوبرنيكوس وغاليلو وغيرهما التي هدّمت البناء الذي شاده أرسطو للسماء

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٩٠.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار: مبادىء الفلسفة الإسلامية، م.م، ص ٣٤.

والعالم، وبذلك اعتبر هذا العصر بعصر التجديد، كما اعتبر بأنه نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث بمميزاته الفكرية.

ومن الطبيعي أن يكون لهذا الإتجاه دور مؤثر في ركود الفلسفة وضعفها، ولكن من ناحية ثانية كان له الدور الكبير أيضاً في التخلّص من نفوذ الكنيسة وآبائها، ومن سلطة اللاهوت والإيمان الديني والفلسفة المدرسية، كما كان لهذا الإتجاه دور أكبر في تبلور نشأة علمية جديدة شجعت على قيام البحث العلمي الدقيق على أساس التجريب، والذي أسس فيما بعد لعصر النهضة والثورة الفرنسية والثورة الصناعية وما تلاها من تطوّر على كافة المستويات الحياتية للبشر.

وعلى كل حال لقد قدَّم أوكام هذه الخدمات الجليلة للبشرية بالرغم من أنه لم يعمِّر كثيراً، فقد توفي في العام ١٣٤٩م عن عمر لم يناهز الرابعة والخمسين.

وفيما يلي نستعرض بعض ما جاء به على صعيد المعرفة، ونقده لكل من الفلسفة والعلم الطبيعي الذي بقي سائداً لقرون قبل أن ينهار بفعل ضربات التجريبيين.

المعرفة: وهي عند أوكام إحساس وتعقُّل، الإحساس لا يكون إلا حدسياً، أما التعقل فهو إما حدسي أو تجريدي.

يؤمن أوكام بالمعرفة الحدسية تبعاً لمبدئه التجريبي القائل أن الوجود هو ذلك الذي يُدرَك بالحدس لا بالإستدلال، وبناءً عليه فهو يؤمن بالمعرفة الحسية والمعرفة العقلية الحدسية دون التجريدية وفقاً للتالي:

المعرفة الحسية عنده هي تلك الواقعة على ما في الخارج من موجودات، فهي مطابقة للواقع. والمعرفة العقلية الحدسية هي الواقعة من جهة على ظواهرنا الباطنية فهي أيضاً مطابقة للواقع، ومن الجهة الأخرى على ما يستنبطه العقل من مفاهيم وتصورات ذهنية بعد تلّمسه للوقائع الجزئية الخارجية فهي مطابقة للواقع كذلك. وأما المعرفة العقلية التجريدية فهي تلك الواقعة على معان مجردة كمعاني اللّه والنفس والملائكة وما إلى ذلك، وهذه الأمور لا تُدرَك بالحدس، ولذا فلا دليل عليها لدى أوكام، ومن هنا لم يؤمن بها، لكنه من أجل الفرار من الإلحاد إعتبرها موضوع إيمان وأخرجها عن نطاق التجربة، فآمن بها تقليدياً دون أدنى دليل من حس أو عقل[1].

نقد الفلسفة: لقد شكّك أوكام في الفلسفة ومعانيها وأحكامها، ومما أفاده في هذا الصدد على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

- إن الفلاسفة يعرِّفون الجوهر بتعريفات تجريدية عامة، مثل قولهم: إنه ما يتقوّم بذاته، أو قولهم: ما ليس في غيره، أو قولهم: ما هو محل الأعراض. فيقول: هذه التعريفات تدعنا في جهل تام بما هو الجوهر في ذاته، ولذا لا يمكن أن تؤخذ معرفة أي شيء إلا من الشيء نفسه عن طريقة التجريب.
- لا علاقة بين العلّة والمعلول سوى العلاقة التي تقرّرها التجربة، فنحن نعرف بالتجربة أن للنار قوة التسخين،

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٩١.

وفيما عدا تقرير التجربة لا سبيل إلى معرفة العلّة بأي وجه من الوجوه.

- يعتبر أوكام مسألة وجود اللّه موضوع إيمان كما تقدم، إذ البراهين التجريبية لا تفيد في هذا الإطار في شيء.
- فيما يتعلق بالصفات الإلهية يرى أوكام أنها أدلة إحتمالية يؤكدها الإيمان لا العقل، فالوحدانية مثلاً يقابلها إعتقاد كثيرين بآلهة متعددة، والأزلية قد أثبتها اللاهوتيون لله من تعريفه، أي من حيث أن اسم اللّه يعني الموجود الأكمل والأعظم والحي المطلق... وأزلية الحركة على افتراضها يكفي لتفسيرها ملاك يحرِّك السماء الأولى دائماً، وهكذا في سائر الصفات.
- فيما يتعلق بالنفس الإنسانية لا يجد أوكام أي دليل عقلي يثبتها، فالمعرفة المؤكدة عنده هي الحدسية، والحس الباطن بالرغم من أنه يدرك الظواهر النفسية إلا أنه لا يمكن الإستدلال بالظواهر على الجواهر، وبالتالي لا يمكننا البرهنة على أن لنا نفساً روحية خالدة إلا عن طريق الوحي[1].

نقد العلم الطبيعي: من خلال ما تقدم، كان من المحتوم أن يتناول أوكام بالنقد العلم الطبيعي الأرسطوطاليسي، ويعد الباحث يوسف كرم هذا النقد بأنه جدير بالتنويه، كونه يشق

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٩٢.

الطريق للعلم الحديث الذي هو عبارة عن صوغ التجربة بأسلوب رياضي[1].

يرفض أوكام فكرة القوة، لعدم إمكانية وجودها، باعتبار أن الحدس لا يقع إلا على الموجود بالفعل. كما يرفض فكرة الهيولى للسبب ذاته، ويستبدل مكانها فكرة المادة التي يتصورها موجودة بالفعل بالصورة الجسمية.

كما ينكر أوكام وجود الأثير، أو العنصر الخامس الذي كان عند أرسطو مادة الأجرام السماوية، ويجعل الأجسام مادة واحدة سواء كانت علوية أو سفلية. كما ينكر نظرية الأمكنة الطبيعية التي جاء بها أرسطو ويقول أنه إذا كان الجسم الثقيل يميل إلى السقوط، فليس ذلك لتحقيق كماله بإدراك مكانه الطبيعي، بل لأن الأرض تجذبه إليها.

هكذا بدَّد رائد المذهب الأسمي وليم أوكام الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة، وهكذا عدَّ المعاني المجرّدة غير موضوعية، وهكذا فتح الطريق للشك في المعقولات واعتماد التجريبية.

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، م.م، ص ١٩٥.

الفصل الثاني:

الفلسفة الإسلامية

المبحث الأول: مرحلة النشأة

المبحث الثاني: مدارس الفلسفة الإسلامية

المبحث الثالث: الأعلام ١ (الفارابي - إبن سينا)

المبحث الرابع: الأعلام ٢ (الغزالي - إبن رشد)

المبحث الخامس: مسائل الفلسفة الصدرائية

المبحث الأول

الفلسفة الإسلامية - «النشأة»

أشرنا سابقاً إلى أن التفكير الفلسفي المنظّم قد نشأ في بلاد اليونان في أواخر القرن السابع قبل الميلاد، ولهذا تُنسب الفلسفة إليهم، وإن كانت جذور التفكير الفلسفي تعود بحسب بعض الفلاسفة البارزين[1] إلى التراث الشرقي القديم من أمثال المصريين القدامى والبابليين والصينيين والهنود والفرس الذين سبقوا اليونان في خلق حضارات دينية وعلمية راقية.

حركة الترجمة والنقل

إنتقلت هذه المعارف الفلسفية في ما بعد إلى المسلمين في العصر العباسي، وتحديداً في زمن المنصور والرشيد والمأمون في القرن الثاني الهجري، وذلك عبر حركة فكرية ناشطة في ترجمة وتعريب كتب اليونان بواسطة مدارس الرّها وحرّان

---

(١) من قبيل «إميل بريهيه» و«مارسيل غرانيه» و«جيمس برستيد» وآخرون، راجع: مدخل إلى الفلسفة، هادي فضل الله، م.م، ص ١١.

ونصيبين والاسكندرية وجنديسابور التي كانت تتلقى الدعم والتأييد المطلق من الخلفاء، فولدت تقدماً في العلوم والفنون وصلت فيما بعد إلى تفاعلات معرفية زاهرة أنشأت ما بات يُعرف اليوم بالفلسفة الإسلامية.

وقد كانت الأسباب وراء ازدهار حركة الترجمة والنقل وتفاعل العلوم تعود إلى عدة عوامل إجتماعية ودينية وسياسية وشخصية.

فمن العوامل الإجتماعية انتقال الخلافة من الشام إلى بغداد والتفاعل بين العرب والعجم الأمر الذي سرَّع الانفتاح على علوم الأعاجم، والتحول إلى الحياة الحضرية باعتبارها تحتم التقدم في العلوم والصناعات، إذ كلما استبحر العمران كلما أصبحنا أكثر حاجة إلى علم الحساب لضبط الخراج والمعاملات ونفقات الدولة، وإلى الهندسة لتخطيط المدن وبناء الحصون والقصور والجسور... وإلى الفلك لمعرفة الأوقات والمواقع الجغرافية...

ومن العوامل الدينية دعوة الدين إلى طلب العلم والحث عليه والترغيب به، قال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1] وقال أيضاً: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2] وقال في آية ثالثة: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾[3]، وآيات أخرى تؤدي المعنى نفسه.

---

(١) سورة الزمر: الآية ٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٦٩.

(٣) سورة طه: الآية ١١٤.

ومن الأحاديث الشريفة تلك الروايات الشهيرة على كل لسان، مثل: «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» و«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» و«مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» وأحاديث أخرى من هذا القبيل.

والدين بطبيعته يحتاج إلى بعض العلوم، كالحاجة إلى الرياضيات لاحتساب الزكاة وتوزيعها وتقسيم الإرث على المستحقين، والحاجة إلى الجغرافيا لمعرفة الاتجاه نحو القبلة وتوقيت الصلاة والصيام والفطر...، والحاجة إلى الفلسفة وعلم الكلام لإقامة البراهين على وجود اللّه ووحدانيته والإيمان بالنبوة واليوم الآخر، وللرد على شبهات الملحدين من خلال الدليل العقلي السليم.

ومن العوامل السياسية لازدهار العلوم والترجمات حالة الاستقرار السياسي وسيطرة اللغة العربية على أقطار واسعة من بلاد المسلمين، وتشجيع الخلفاء لأجل حاجتهم إلى علماء، ولحاجة الدولة إلى تنظيم سياسي واقتصادي سليم.

وقد كان الخليفة المنّصور مريضاً، فاستقدم «جورجيوس بن بختيشوع» من مدرسة جنديسابور لشفائه، ولمّا شفاه كلّفه بنقل كتب الطب إلى العربية، وكان عمله هذا نقطة انطلاق، حيث تابع مسيرته سلفه الرشيد، ثم بلغت حركة النقل ذروتها في عهد المأمون.

وقد أسس المأمون «دار الحكمة» في بغداد، وألحق بها مكتبة ومرصداً، ثم جاء بعدد كبير من العلماء الذين يتقنون اللغات

العربية والأعجمية معاً، وجعل عليهم شيخاً رئيساً يختار لهم الكتب التي يحتاجونها للترجمة، ويشرف على ترجمتها، وكان حنين بن اسحاق من أشهر الذين تولوا هذا المنصب.

ومن العوامل الشخصية التي شجّعت العديد من المترجمين للسير في هذا الاتجاه حب الشهرة والثروة والشعور بالنقص والنعرة العنصرية.

فقد احتل المترجمون والنقلة في ذلك العهد المواقع الاجتماعية السامية، وبات الناس ينظرون إليهم بعين الاجلال والتقدير، وقد كانت فنونهم تدر عليهم الثروات الطائلة، سواءً من الخليفة مقابل أعمالهم، أو بفضل ما يكتسبونه من العامة والخاصة إذا هم تمكنوا من شفاء مريض أو ابتكار صنعة معينة أو ترجمة مصدر هام من المؤلفات الأعجمية أو غير ذلك.

أضف إلى ذلك أن طلب العلم لدى العرب كان أحد أسباب تخلّصهم من الشعور بالنقص الذي كان ينتابهم عند احتكاكهم بالأعاجم، كما كان للنعرة العنصرية (عرب وفرس) دورها البارز في الإهتمام بالعلوم والمعارف ونقلها إلى اللغة العربية.

نتائج حركة الترجمة والنقل

لقد أسرعت حركة النقل والترجمة في النهضة الثقافية لدى العرب والمسلمين، وفي الحرف والصناعات، كحرفة الاستنساخ وبيع الكتب وصناعة الورق وبناء المراصد والمستشفيات وصناعة الأدوية والاتجار بها وما إلى ذلك.

أما النتائج الفكرية فقد كانت على جميع المستويات، فقد ازدهرت اللغة العربية بفضل التوسع في مدلولاتها واشتقاقاتها، وازدادت المؤلفات العربية وانتظمت، كما ظهر أثر الترجمة في الفكر الديني لا سيّما في العقائد وعلم الكلام، وفي العلوم كالرياضيات والفلك والكيمياء والجغرافيا، وفي الفلسفة التي تعتبر كلها من تأثير الترجمات.

وفيما يلي نبرز أهم النتائج بشيء من التفصيل:

أ- في اللغة:

لقد كانت لغة العرب في عصر الجاهلية مقتصرة على التعبير عن حاجات الحياة البدوية، يطغى عليها أسلوب الشعر والنثر والخطابة، ثم جاء الإسلام وأضاف عليها بعض المفاهيم الدينية والأخلاقية والإجتماعية، لكنها بقيت بعيدة عن المفاهيم العلمية والفلسفية بالمعنى الذي عرفه علماء اليونان والفرس وغيرهم.

لكن نتيجة النهضة العارمة في مجال الترجمات، فقد استطاع المترجمون إعطاء مدلولات جديدة للكلمات العربية القديمة من قبيل صورة ومادة وقوة وفعل وهيئة وملكة...، واشتقاق مفردات جديدة وإعطاءها معاني علمية وفلسفية، مثل كمية وكيفية وماهية وجوهر وعرض...، أو نقل بعض الألفاظ الأعجمية إلى العربية من دون ترجمة وإخضاعها أحياناً لقواعد الصرف العربية، وهو ما يُعرف «بالتعريب» من أمثال كلمات: فلسفة وهندسة وقانون وكيمياء وفيزياء...

هذا التوسع في حقل الترجمة، وبعدها في حقل التأليف في

اللغة العربية مباشرة الذي تحقق بفضل العلوم المأخوذة عن اللغات الأجنبية أدى إلى أن تكتسب اللغة العربية مرونة وقدرة لم تكن لها من قبل، حتى باتت اللغة العربية في أواخر عصور الترجمة هي لغة العلم والفلسفة من دون منازع.

ب - في المؤلفات:

كانت المؤلفات في اللغة العربية في مرحلة ما قبل العصر العباسي قليلة فقيرة خالية من التنظيم والتبويب يختلط فيها المبادىء بالنتائج والجدل بالدليل والتفصيل بالإيجاز، بينما المؤلفات التي تأثرت بالترجمة فقد جاءت مبوبة مرتبة وفق مناهج سليمة على الطريقة اليونانية، تتصدرها المبادىء العامة وتتلاحق بعدها الأبواب والفصول بتسلسل منطقي يربط النتائج بالمقدمات، ويمهِّد بعضها لبعض، وهذا ما يمكن ملاحظته في مجمل المؤلفات التي كتبت بعد مرحلة الترجمة.

ومن جملة المؤلفات العلمية التي جاءت على النسق اليوناني في الترتيب كتاب المناظر لابن الهيثم، وفي الكتب الفلسفية كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، وفي العلوم الإنسانية كتاب الآثار الباقية للبيروني، وفي العلوم التجريبية كتاب القانون في الطب لابن سينا، هذا فضلاً عن الكثير من المدّونات الرياضية والقانونية التي جاءت في غاية الوضوح والتنسيق.

ج - في الفكر الديني:

أكثر ما يظهر أثر الترجمة في الفكر الديني في علم الكلام

تحديداً، فقد أخذ المتكلمون يتجاوزون حرفية ما ورد في القرآن والسنة إلى الخوض في الأدلة العقلية والفلسفية التي تعود مصادرها إلى الترجمات عن الكتب اليونانية.

ففي مبحث الخير والشر تجاوز المعتزلة رأي الأشاعرة بأن الخير هو ما أمر به اللّه تعالى في كتابه الكريم والشر هو ما نهى عنه في الكتاب ذاته إلى القول بأن الخير خير ذاتي يقرّره العقل والشر شر ذاتي يقرره العقل كذلك، وإن العدل حسن بحكم العقل قبل أن يحكم به الشرع، وإن الظلم قبيح بحكم العقل قبل أن يحكم به الشرع، وهكذا، وهذا ما يعرف في علم الكلام بالحسن والقبح العقليين لدى المعتزلة في مقابل الحسن والقبح الشرعيين لدى الأشاعرة.

وفي مسالة الجبر والاختيار أخذ مذهب الجبرية بالجبر، وأن الإنسان مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا اختيار، وجادل في ذلك، وأيّد مقولته بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]، بينما أخذت القدرية بمذهب الاختيار، وأن للإنسان حرية الإرادة وأيدت ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2]، ثم جاءت الإمامية وقالت بالمنزلة بين المنزلتين، أي «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» ثم أضافت إلى ذلك أدلّة عقلية بتأثير من الأدلة الفلسفية التي جاءت عن الاغريق، والتي تثبت القدرة على الاختيار.

---

(١) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

(٢) سورة الكهف، الآية ٢٩.

د - في العلوم:

نقل العرب علم الطب عن اليونانيين القدامى لا سيما عن جالينوس وأبقراط، كما أخذوا عنهم الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء وغيرها، ثم أكملوا ذلك بكتب الطب الهندية، لا سيما ما يتعلق بالطب النفسي والسموم وتركيب الأدوية، كما أخذوا عنهم نظام الترقيم العشري وطرقاً جديدة في التقويم، إضافة إلى ترجمة كتاب السند هند في الرياضيات والفلك.

ومثل هذا الكلام ينطبق على أغلب العلوم، حيث نقلت الطبيعيات عن أرسطو، والكيمياء عن أرخميدس، والجغرافيا عن بطليموس، والموسيقى عن مورطس، والرياضيات عن أقليدس، ولذا نجد المصنفات العربية الأصلية مثل كتاب الحاوي للرازي وكتاب القانون لابن سينا تشهد بأثر اليونانيين والهنود.

هـ - في الفلسفة:

الفلسفة في الأساس إبداع يوناني محض، وكنا قد أشرنا في الدرس الثالث إلى أنه بالرغم من أن التساؤلات الفلسفية بوجه عام إنما هي وليدة الفطرة المودعة لدى كل إنسان، وتنشأ مع نشوء المجتمعات الانسانية، وقد كانت بالفعل لدى المصريين القدامى والبابليين والهنود والصينيين والفرس، إلا أن التفكير الفلسفي المنظم قد بدأ في اليونان على يد « طاليس المالطي» الذي قال بأن الماء أصل كل الأجسام المختلفة في هذا العالم.

ولعل من أسباب نسبة العلم إلى اليونان أنهم امتازوا عن غيرهم بنشرهم للعلم والمعرفة، بينما كتمت بقية الأمم القديمة

علومها، الأمر الذي أدى إلى ذيوع علوم اليونان في كل العصور على عكس علوم الآخرين.

وبالأساس، فإن إسم الفلسفة لفظ يوناني معرَّب، مأخوذ من «فيلوسوفيا» أي محب العلم، وهذا الإسم أطلقه سقراط على نفسه تواضعاً، وتمييزاً له عن السفسطائيين الذين أطلقوا على أنفسهم إسم «سوفيست» أي العالِم.

وعلى كل حال، ما يهمنا في المقام أن علم الفلسفة مستورد بتمامه من اليونان، من ألفه إلى يائه، لكنه بطبيعة الحال يمر - ككل علم - بمراحل عديدة خلال مسيرته العلمية تجعله في تقدّم مستمر وتوسع مطرّد.

من هنا نلاحظ مدى الأثر الذي تركته الترجمات إلى العربية، خصوصاً ترجمات كتب الإغريق، فإنها لم تطور معارفنا فحسب، وإنما أنشأت لنا علوماً جديدة لم تكن أصلاً، كما هو الحال في علم الفلسفة الذي كان يسمى في يوم من الأيام بـ «أم العلوم».

هكذا نشأت الفلسفة من رحم المدوّنات الفلسفية اليونانية المترجمة، وهكذا وصف الغزالي «الفلسفة الإسلامية» بأنها مجرد نقل للفلسفة اليونانية، وهكذا أكد بعده المستشرق «رينان»، وعلى هذا المنوال سارت معظم الأقوال في المسألة، والملاحظة أكبر دليل على ذلك، حيث يمكن للباحث المدقق ملاحظة فلاسفة العرب، من الكندي في الشرق إلى إبن رشد في الغرب فإنهم جميعاً يعتبرون الفلسفة اليونانية المرجع الذي لا بد منه في كل تفكير فلسفي.

ويمكننا في هذا السياق إيراد بعض الأمثلة التي تؤكد ما ذكرناه:

١ ـ منطق أرسطو، فإنه مع شروحات «الاسكندر الافروديسي» و»فرفوريوس الصوري» نجده يتكرر في المصنفات الفلسفية الإسلامية لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الاسلام، وأساساً هل أمامنا حتى اليوم سوى منطق أرسطو؟

٢ ـ نظريات أفلاطون حول المُثُل والمعرفة والنفس الإنسانية، والبراهين على وجودها وروحانيتها وخلودها، ثم دور الفيلسوف في المدينة الفاضلة فإنها نجدها تتكرر لدى معظم فلاسفة الإسلام ابتداءً من الكندي مروراً بالفارابي وليس انتهاءً بالشيخ الرئيس ابن سينا.

٣ ـ نظرية الفيض المنسوبة خطأً لأرسطو، وهي في الواقع من تاسوعات أفلوطين، فإنها نجدها تتكرر تماماً لدى الفارابي وإبن سينا والفيلسوف الاشراقي الشهير شهاب الدين السهروردي.

وهكذا الحال مع مجمل المسائل في الفلسفة العربية الإسلامية التي قد لا تُعد ولا تحصى في تفاصيلها وتشعباتها، فإنها بمعظمها تعود إلى اليونان.

نعم، لقد أخذت الفلسفة الإسلامية منحى آخر بعد إبن رشد، وذلك بعدما تطعَّمت بالنصوص الدينية، واختلطت بالعرفان وعلم الكلام، وذلك على يد السهروردي وملاّ صدرا الشيرازي وأتباعهما، وسنأتي على ذكر ذلك بالتفصيل في الدروس القادمة إن شاء اللّه تعالى.

أشهر النقلة والمترجمين:

١ - **حنين بن إسحاق**: وهو أحد نصارى الحيرة، درس العربية على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، وسافر إلى بلاد الروم حيث درس اليونانية، فأصبح يجيد العربية والسريانية واليونانية والفارسية، إشتهر بالعلم والفلسفة والطب، وتولى رئاسة دار الحكمة في بغداد من قبل المأمون. ومن الكتب التي ترجمها بنفسه كتاب السياسة لأفلاطون، والأخلاق لأرسطو، وعدداً من كتب جالينوس في الطب.

٢ - **ثابت بن قرّة**: كان رئيس جماعة من صابئة حرّان الوثنيين، ومن عبدة النجوم، ومن هنا كانت رغبتهم في العلوم الرياضية والفلكية، وإليهم يرجع الفضل في نقل معظم كتب اليونان في الرياضيات والفلك، من جملتها مؤلفات أرخميدس وأبولونيوس.

٣ - **قسطا بن لوقا**: وهو من نصارى بعلبك، كان محباً للفلسفة والطب، يجيد العربية واليونانية والسريانية، أصبح في عصره زعيم النقلة لعلمه الوافر وعبارته الصحيحة في الترجمة، استدعاه الخليفة المستعين باللّه إلى بغداد وأولاه ترجمة المؤلفات اليونانية، فعرَّب أصول الفلسفة المنسوب إلى أفلاطون، والسماع الطبيعي لأرسطو.

٤ - **يحيى بن عدي**: يعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية في القرن العاشر الميلادي، إشتهر بالمنطق والإلهيات وسائر العلوم الفلسفية، ترجم كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب

السياسة لأرسطو، وراجع عدداً كبيراً من الترجمات وأصلحها وأضاف عليها، وله مؤلفات بالعربية في المنطق والأخلاق.

أهم الكتب المترجمة عن أفلاطون وأرسطو:

١ ـ **كتاب الجمهورية** لأفلاطون: وهو في عشرة أجزاء، وفيه رسم أفلاطون صورة الدولة المثلى.

٢ ـ **كتاب القوانين** لأفلاطون: وفيه بعض التعديلات لسياسة أفلاطون الواردة في الجمهورية.

٣ ـ **كتاب السفسطائي** لأفلاطون: وفيه نقد لآراء السفسطائيين وتصرفاتهم.

٤ ـ **كتاب ما بعد الطبيعة** لأرسطو: وهو في اثني عشر كتاباً في الفلسفة الأولى.

٥ ـ **كتاب المنطق** لأرسطو: ويتضمن الاستدلال والاستقراء والقياس والمقولات والبرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر وغيرها من المباحث المنطقية.

٦ ـ **كتاب النفس** لأرسطو: وفيه أدق دراسة وأوسعها حول النفس الإنسانية وقواها ووظائفها...

المبحث الثاني

الفلسفة الإسلامية - «المدارس»

أولاً: المناهج الفكرية:

قبل تفصيل الكلام حول المدارس الفلسفية في الإسلام، نجد أنه من المفيد بداية أن نمهِّد لذلك بالحديث عن المناهج الفكرية الإسلامية بشكل عام، وذلك بهدف توضيح تمام الصورة حول هذا الموضوع، إضافة إلى أن ذلك هو ما يقتضيه السياق، أعني التدرج من العام إلى الخاص.

وفي هذا الصدد يمكن لكل باحث ومتتبع أن يلاحظ وجود ثلاثة مناهج فكرية أساسية لدى المفكرين المسلمين هي: المنهج الفلسفي، المنهج الكلامي، المنهج العرفاني.

وإذا أردنا التفصيل أكثر بإمكاننا تقسيم كل من هذه المناهج الثلاث إلى تقسيمات فرعية، ليصبح لدينا في المنهج الفلسفي ثلاثة مناهج فرعية هي: المشائية والإشراقية والصدرائية، وفي المنهج الكلامي ثلاثة مناهج فرعية أخرى هي: الأشاعرة

والمعتزلة والإمامية، وفي المنهج العرفاني النزعة السنية والنزعة الشيعية.

ومن الطبيعي أنه لا يُقصد بالمناهج الفكرية هنا مطلق مناهج العلوم الإسلامية من قبيل المناهج الفقهية أو التفسيرية أو الحديثية أو السياسية أو الأخلاقية وما إلى ذلك، وإنما المقصود تلك المناهج التي لها لون فلسفي ما، أو لون إستدلالي عقلي معين، ولو بشكل عام.

ومن هنا يمكن القول أن المتكلمين والعرفاء لا يعتبرون أنفسهم بأي وجه من الوجوه تابعين للفلاسفة، فهم على خلاف فكري معهم، وقد أبرز كل طرف عدّة مواقف في مقابل الآخر، وحصل بينهم مشادات علمية متعددة كان لها أثرها في إذكاء الروح الفكرية لدى كل الأطراف. وفي هذا الإطار تجد أحياناً المسألة قد طرحت في علم الكلام أولاً، الأمر الذي استتبع ردّ الفلاسفة، أو العكس، مما ولّد آفاقاً جديدة أمام الفلاسفة، وأحياناً أمام المتكلمين أو العرفانيين.

وهذا يعني أن المسائل المطروحة في كلٍ من علم الكلام والفلسفة والعرفان هي في معظمها واحدة، لكن كل منهم قد عالج المسألة وفق طريقته ومنهجه الذي يختلف عن الآخر.

وعلى كل حال، وخلافاً للترتيب، سنبدأ بالحديث حول المناهج الكلامية والعرفانية أولاً، باعتبار أن الحديث حولها سيكون مختصراً نظراً لأنها خارجة عن نطاق اختصاصنا هنا،

في حين أننا سنتحدث بالتفصيل عن المناهج الفلسفية باعتبارها تدخل في صلب إختصاص البحث المطروح.

أ - **المنهج الكلامي**: يعتمد المتكلمون في استدلالاتهم على العقل والنقل، أو فقل: على البراهين العقلية والنصوص الدينية، وغرضهم من ذلك الدفاع عن الدين وحريم الإسلام، وبمعنى آخر: المتكلّم لديه خلفية دينية محددة سلفاً، وهو يسوق استدلالاته بهدف تحصين رؤيته هذه والدفاع عنها.

لكن يعتبر الفلاسفة أن المنهج الكلامي جدلي، لأن مقدمات الإستدلال فيه هي من المشهورات أو المقبولات أو الإعتباريات، من قبيل السنن والروايات عن الأنبياء والأوصياء، والآراء والأمثال للفلاسفة والحكماء، وكقاعدة الحسن والقبح الشرعيين، وبالتالي هذه أمور إعتبارية لأنها ليست عقلية ولا يقينية، فنتيجتها لا بد وأن تكون إعتبارية.

وعلى كل حال، يقسم المنهج الكلامي كما أشرنا إلى ثلاثة مدارس هي:

١ - **مدرسة المعتزلة**: وتنسب إلى واصل بن عطاء، تلميذ الحسن البصري أحد كبار متكلمي علماء السنة، انتشرت هذه المدرسة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وكان من أبرز أتباعها: أبو الهذيل العلاف، النظام، الجاحظ، المعمر بن المثنى، القاضي عبد الجبار المعتزلي، الزمخشري، وغيرهم.

٢ - **مدرسة الأشاعرة**: وتنسب إلى أبي الحسن الأشعري المتوفي سنة ٣٣٠ هجرية، فهو المؤسس والممثل الكامل لهذه

المدرسة، ومن أبرز أتباعها: أبو بكر الباقلاني، إمام الحرمين الجويني، فخر الدين الرازي، أبو حامد الغزالي، القاضي عضد الدين الإيجي صاحب كتاب المواقف، والسيد شريف الجرجاني صاحب شرح المواقف الذي يعتبر من أبرز الكتب الكلامية لدى الأشعرية.

٣ - **المدرسة الإمامية**: وتعود في نسبها إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقد برز من المتكلمين الشيعة كل من هشام بن الحكم أحد تلامذة الإمام الصادق عليه السلام، الشيخ المفيد، السيد المرتضى، وآخرون. لكن الممثل الكامل لعلم الكلام الشيعي هو الخواجة نصير الدين الطوسي الذي كان متكلماً وفيلسوفاً ورياضياً في آنٍ معاً، وذلك لأن علم الكلام الشيعي قد أخذ على يديه رونقاً جديداً من خلال إدخال البراهين الفلسفية إليه، ويمكن للباحث المدقق أن يلاحظ ذلك في كتابه «تجريد الإعتقاد» الذي يعد واحداً من أهم الكتب العقائدية لدى علماء الإمامية.

ب - **المنهج العرفاني**: وهو منهج سلوكي عملي يعتمد على تصفية النفس وتهذيب الروح بهدف تطهيرها عن الخطايا والرذائل، ويلجأ هذا المنهج إلى الرياضات والمجاهدات القلبية للوصول إلى حالة الكشف والشهود، أو حتى إلى مرحلة الفناء في اللّه. والسالك في عملية سيره هذا إنما يبغي التقرّب إلى الحق والوصول إلى الحقيقة التي لا يشوبها شك على الإطلاق.

يعتبر هذا المنهج أن المعرفة إنما تتحقق بشكلها التام والكامل عبر إشراقها على النفس دفعة واحدة، أو فقل: عبر قذفها في

الروع عن طريق الحق، ويستدلون على ذلك ببعض المؤيدات التي وردت في كتب الحديث من قبيل قول الرسول ﷺ: «ما أخلص عبد للّه عز وجل أربعين صباحاً إلا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه [١] »، لكن استدلالهم الأساس لا يتم إلا باللجوء إلى ممارسة عملية السير والسلوك بشكل مباشر ليرى السالك بأم عينيه تلك الأنوار والفيوضات على عقله وقلبه.

وللمنهج العرفاني أتباع كثر، وقد اشتهر العديد منهم في العالم الإسلامي، ومن جملتهم: الحلاّج، الشبلي، الجنيد، البسطامي، ذو النون المصري، أبو طالب المكي، أبو نصر السراج، أبو القاسم القشيري، إبن الفارض، المولوي الرومي، وغيرهم. لكن أشهرهم على الإطلاق والممثل الكامل للعرفان الإسلامي الذي جمع العرفان بشكل علم محدد هو: «محي الدين بن عربي» صاحب كتاب: «فصوص الحكم» الذي لا يزال يُدرَّس في الحوزات العلمية حتى يومنا هذا، وقد كان له تأثيره الكبير على كل عرفاني جاء بعده.

ويُعبَّر عن العرفان في العالم العربي بـ «التصوف»، فهما شيء واحد في الجوهر، وإن كان هنالك العديد من الباحثين الذين يضعون فوارق بينهما، إما مذهبية من قبيل أن الأول ذو نزعة شيعية والثاني ذو نزعة سنية، أو عملية من قبيل أن الأول علم تام له أصوله وقواعده والثاني ليس سوى خلوة وانعزال وطقوس

---

(١) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي: عيون أخبار الرضا، ج ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٢، حديث ٣٢١، ص ٦٩.

عبادية، أو فكرية من قبيل أن الأول شبيه بالفلسفة باعتبار أنه بحث حر ليس مقيداً بخلفيات مسبقة والثاني شبيه بعلم الكلام فهو مقيد بالخلفية الدينية المسبقة وهدفه الدفاع عن حريم الإسلام، الى غير ذلك من الفوارق.

ج ـ **المنهج الفلسفي**: هذا المنهج ينبغي أن نُفرد له عنواناً مستقلاً، باعتباره الأساس في هذا الدرس، وهو يقسم إلى ثلاث مدارس على ما سنوضحه ضمن العنوان التالي:

ثانياً: المدارس الفلسفية

قسّم الفلاسفة المسلمون المدارس الفلسفية في الإسلام إلى ثلاث: المشائية والإشراقية والصدرائية، وفيما يلي نستعرض باختصار أهم مميزات وأعلام كل منها:

أ ـ **المدرسة المشائية**: وتعود في جذورها إلى أرسطو، وإنما سميت بذلك لأن أرسطو كان يدرِّس تلامذته الفلسفة وهم في حالة المشي، وذلك كي يكتسب أمرين في وقت واحد، العلم والرياضة.

من أبرز أعلام هذه المدرسة في الإسلام: الكندي، الفارابي، إبن سينا، إبن رشد. لكن يعد الشيخ الرئيس إبن سينا المتوفي سنة ٤٢٨ للهجرة أبرز هؤلاء، حيث يعتبر رائد المدرسة المشائية في عالم الإسلام.

أما المنهج المتبع في هذه المدرسة فهو منهج الإستدلال العقلي، فهؤلاء إنما يثبتون مطالبهم العلمية بناءً على البرهان

والمنطق، ولا يعترفون بأية قيمة علمية لأية مسألة أن لم يقم عليها الدليل العقلي السليم.

بدأت هذه المدرسة بالشيوع منذ بداية تكوين الفلسفة الإسلامية على إثر أعمال الترجمة والنقل عن اليونان الذي تحقق في عصر العباسيين في القرن الثاني الهجري، وأخذت بالانتشار رويداً رويداً حتى وصلت إلى أوجها على يد الشيخ الرئيس في القرن الرابع الهجري، ثم تتالى الأتباع حتى زمن إبن رشد في المغرب العربي في القرن السادس الهجري، وبعد ذلك الحين اشتهر في الغرب مقولة أن الفلسفة انتهت عند إبن رشد.

ب - **المدرسة الإشراقية:** يدّعي زعيمها شهاب الدين السهروردي المتوفي سنة ٥٨٧ للهجرة أنها تعود في جذورها إلى أفلاطون، وإنما سميت بذلك لأنها ترى أن المعرفة - بما فيها مسائل الفلسفة وغيرها - إنما تحصل عبر إشراقها على النفس، وذلك بعد وصول السالك إلى مرحلة عالية من مراحل السير والسلوك عبر الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية وتصفية النفس من العلائق الدنيوية وما إلى ذلك، وهي من هذا الجانب قريبة إلى التصوف والعرفان.

لكن بالرغم من ذلك، لا تنفي المدرسة الإشراقية قيمة الإستدلالات العقلية، وإنما تراها ضرورية كمقدمة لوصول السالك إلى مراحل النضوج على المستوى الروحي. وبذلك يمكن القول أن الفلسفة الإشراقية تعتقد بأن الإستدلال إنما يكون عن أحد أو كل من طريقي القلب والعقل.

أما جذور هذه المدرسة فتعود إلى عدة منابع أبرزها: تراث فيثاغورس وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة والحكمة الفارسية القديمة (الزرادشتية). والمصدر الأساس الذي يُرجع إليه لبيان هذه المدرسة بشكلها الكامل هو كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي.

من أبرز أتباع هذه المدرسة بعد مؤسسها كل من: شمس الدين الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي، إضافة إلى بعض الأنصار الذين استمدوا شيئاً من هذه الفلسفة من قبيل صدر الدين الشيرازي.

ج - **مدرسة الحكمة المتعالية**: تعود تسميتها إلى مؤسسها محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بـ «ملاّ صدرا»، أو: «صدر المتألهين» المتوفي سنة ١٠٥٠ للهجرة، حيث أسمى موسوعته الفلسفية الأساسية بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

تعتمد هذه الفلسفة على مجمل المنابع التي اعتمدت عليها المناهج الفكرية الثلاثة المتقدمة، بحيث اعتبرها المفكر الإسلامي الراحل مرتضى المطهري أنها ملتقى روافد هذه التيارات الثلاث بتفريعاتها المتعددة [١].

وبمعنى آخر: إستندت فلسفة الحكمة المتعالية في إستدلالاتها الفلسفية على كل من الإستدلال العقلي والنص الديني والشهود القلبي، وكانت إزاء ذلك كله فلسفة أصيلة متكاملة حلّت الكثير

(١) مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، م.م، ص ٩١.

من المسائل المختلف عليها بين المشائين والإشراقيين، أو بين الفلاسفة والمتكلمين، أو بين الفلاسفة والعرفاء.

إنتشرت هذه المدرسة على نطاق واسع منذ تأسيسها في القرن الحادي عشر الهجري حتى اليوم، وذلك في بلاد الشرق، لا سيما في ايران بوجه خاص، لكن من المؤسف أن شخصية ملا صدرا الشيرازي ظلت مجهولة في الغرب، حيث لا تزال مقولة أن الفلسفة قد انتهت مع إبن رشد هي السائدة حتى يومنا الحاضر.

ولصدر المتألهين العديد من الكتب والمؤلفات، من جملتها الشواهد الربوبية، المبدأ والمعاد، الحكمة العرشية، شرح الهداية الأثيرية، كسر أصنام الجاهلية، وتعليقات على شرح حكمة الإشراق، وغيرها.

من أبرز أتباعه: ملاّ هادي السبزواري صاحب كتاب المنظومة، والفلاسفة المسلمون المعاصرون، من قبيل: العلامة الطباطبائي والمحقق اليزدي والفيلسوف حسن زادة آملي وغيرهم.

تجدر الإشارة إلى أن أكثر ما تأثرت به المدرسة الصدرائية هو تراث المتصوفة والعرفاء، حيث اصطبغت هذه الفلسفة بهذه الصبغة إلى حدٍ ما، حتى أن منهج البحث الذي اعتمده صدر المتألهين في كتابه الرئيسي الحكمة المتعالية هو منهج العرفاء في عملية السير والسلوك، فأضحى السلوك العقلي لديه شبيهاً إلى حدٍ كبير بالسلوك الروحي.

وفي هذا المجال لا بأس بالإشارة إلى أن العرفاء في عملية

تطبيقهم للمنهج العرفاني يقطعون أربعة أسفار للوصول إلى الحق، وهي على الشكل التالي:

- السفر من الخلق إلى الحق: يسعى السالك في هذه المرحلة إلى أن يتجاوز عالم الطبيعة وبعض عوالم ما بعد الطبيعة ليصل إلى ذات الحق ولا يبقى بينه وبين الحق حجاب.
- السفر بالحق في الحق: بعد أن يتخطى السالك السفر الأول ويتعرّف إلى ذات الحق عن قرب يشرع بالسير في كمالاته تعالى وأسمائه وصفاته.
- السفر من الحق إلى الخلق: في هذا السير يعود السالك إلى الخلق، دون أن تكون عودته انفصالاً أو ابتعاداً عن ذات الحق، وإنما في هذه المرتبة يبقى على اتصاله بالحق حيث يراه مع كل المخلوقات وفي كل الأشياء.
- السفر من الخلق إلى الخلق بالحق: في هذا السير يمكث السالك في عالم الخلق، فيشرع في إرشاد الناس وهدايتهم وتوجيههم إلى الطريق القويم بغية إيصالهم إلى الحق.

وبناءً على ذلك، رتب صدر الدين الشيرازي مباحثه الفلسفية طبقاً لهذه الأسفار الأربعة، باعتبار أن العملية الفكرية هي نوع من السلوك عنده، لكن ليس الروحي منه وإنما العقلي، حيث نظمها طبقاً للترتيب التالي:

- المسائل الفلسفية التي تدور حول الوجود وعوارضه الذاتية، والتي نلاحظ أن سير فكرنا فيها - في الحقيقة -

هو من الخلق إلى الحق، والتي هي بمثابة المقدمة لمباحث التوحيد، وضعها ملاّ صدرا ضمن السفر الأول.

- المسائل الفلسفية التي تدور حول مباحث وجود اللّه وتوحيده وأسمائه وصفاته وكمالاته، والتي نلاحظ أن سير فكرنا فيها هو من الحق إلى الحق، وضعها ملا صدرا ضمن السفر الثاني.

- المسائل الفلسفية التي تدور حول أفعال الباري تعالى ومخلوقاته والعوالم الكلية للوجود، والتي نلاحظ أن سير فكرنا فيها هو من الحق إلى الخلق، وضعها صدر الدين الشيرازي ضمن السفر الثالث.

- المسائل الفلسفية التي تدور حول عوالم الأجسام والنفوس والمعاد واليوم الآخر وما يرتبط بها والتي نلاحظ أن سير فكرنا فيها هو من الخلق إلى الخلق بالحق، جعلها صدر المتألهين ضمن السفر الرابع.

المبحث الثالث

أعلام الفلسفة الإسلامية (١)

في محور الأعلام، سنقتصر على شرح أفكار أبرز فلاسفة الاسلام الأوائل على الترتيب التاريخي، لتشكل لنا رؤية واضحة عن مسائل الفلسفة الإسلامية الأولى التي بدأت بالتشكل مع الفارابي في القرن الثالث الهجري، واستمرت الى عهد إبن رشد الاندلسي في القرن السادس، لتتكامل فيما بعد بصورة أكثر شمولية على يد صدر الدين الشيرازي في القرن الحادي عشر.

الفارابي:

ولد أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان، المعروف بالفارابي، في مدينة فاراب التركية في العام ٢٦٠ للهجرة، وتوفي في دمشق في العام ٣٣٩، يعتبر واضع أسس الفلسفة الإسلامية، وأول قافلة المفكرين الذين أنشؤوا مذهباً فلسفياً متكاملاً حتى لُقّب بالمعلم الثاني بعد أرسطو الذي عُرف بالمعلم الأول.

إشتهر عن الفارابي مثابرته على تحصيل العلوم، لاسيما الحكمية والرياضية والفلك والطبيعيات، وكان موسيقار عصره،

متقناً للعربية والتركية والفارسية، إضافة إلى اليونانية والسريانية، وله من الكتب والترجمات والشروح العشرات، لعل أبرزها: إحصاء العلوم، الجمع بين رأيي الحكيمين، آراء أهل المدينة الفاضلة الذي كتبه أواخر أيامه، فكان جماع فلسفته وخلاصة مذهبه في الكون والحياة.

- **النفس الإنسانية:**

١ - **تعريفها**: يعتبر الفارابي أن الانسان مركب من جوهرين: أحدهما مادي والآخر روحي[١]، فالمادي هو الجسد، والروحي هو النفس. وقد وضع الأدلة على وجودها وروحانيتها، فاعتبرها جوهر روحاني بسيط، قائم بذاته، وليست عرضاً من أعراض الجسم، وهي صورة من العقل الفعال[٢]، فاضت على الجسم الانساني بعدما أصبح مستعداً لقبولها، واستوفت شروط المادة النباتية والحيوانية.

وبناءً لذلك، فالنفس صورة الجسد وقوامه، وبها يتم إدراك المعقولات، لأنه لا يدرك الشبيه إلا الشبيه، وقد عرّفها الفارابي في ضوء تعريف المعلم الأول، حيث قال: «حدّ ارسطوطاليس النفس فقال: إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» ثم أضاف الفصل[٣] لكل مرتبة من النفوس:

---

(١) العاتي، إبراهيم: الإنسان في فلسفة الفارابي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٤٠.

(٢) وهو العقل الأول الفائض عن نور الأنوار، يقوم بإبداع عالم الكون والفساد وفيض الصور والوجود.

(٣) وهو الميزة الأساسية الجوهرية التي تميز الجنس عن غيره.

- فالنفس الانسانية يتم استكمالها من خلال إدراك المعقولات.

- والنفس الحيوانية إنما تستكمل بالإحساس والتحرّك بالإرادة.

- والنفس النباتية يكون كمالها بالإغتذاء والنمو والتكاثر.

أما من حيث مرتبة النفس في الوجود، فيعتبرها الفارابي أرقى الصور الأرضية، وهي أفق بين العالم السماوي والعالم الأرضي، تأتي درجتها بعد درجة العقل الفعّال مباشرة باعتبارها أول صادر عن هذا العقل.

ولهذه النفس قوى متعددة، وهي على كثرة قواها واختلاف أجزائها لا تؤلف إلا نفساً واحدة، ذلك أن هذه القوى ليست سوى أجزاء مختلفة لجوهر واحد، كما هو حال أعضاء الجسم التي تعود بجموعها لجسد واحد.

٢- **قوى النفس**: يعتبر الفارابي إن أول ما يتكون في الإنسان بعد قوة الإغتذاء الحواس الخمس، وهي على الترتيب: اللمس، الذوق، الشم، السمع، فالبصر. بعد ذلك يحدث للانسان نزوع الى ما يشتهي ونزوع عمّا يكره. ثم ينتقل الى القوى النفسية الباطنية فيذكر منها القوة المخيلة والقوة الناطقة.

وبناءً على ذلك يتلخّص أن الفارابي يعتبر أن قوى النفس الانسانية خمسة: الغاذية، الحاسة، النزوعية، المتخيلة، والناطقة.

- القوة الغاذية: وهي القوة التي تدفع الإنسان نحو طلب الغذاء، فيشبع بطنه وينمو ويتكاثر، وبها تحفظ الإنسان والأجيال.

- القوة النزوعية: وهي التي بها يطلب الإنسان الشيء أو يهرب منه، يشتاقه أو يكرهه. ونزوع الإنسان إلى ما يدركه هو الذي يطلق عليه إسم «الإرادة».

- القوة الحاسة: وهي التي بها تُدرك المحسوسات، من قبيل الحرارة والبرودة والحلو والمر والروائح والأصوات والألوان والأشكال... وإدراك المحسوسات عند الفارابي إنما هو للنفس، فالنفس هي التي تدرك الصور والحركات ومختلف الاحساسات، وهي مقدمة ضرورية لتحصيل العلم بها.

القوة المتخيلة: وهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس[1]، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، وتحاكي المحسوسات والمعقولات، وهي تتفاعل في حالة اليقظة والمنام.

- القوة الناطقة: وهي خاصة بالانسان، تمكّن من إدراك المعقولات، واكتساب الصناعات والعلوم، وتقسم الى قسمين: عملية ونظرية.

٣ - **مصير النفس البشرية**: لمّا كان الفارابي واضحاً في رأيه حول وجود النفس بعد تحقق المادة واستعدادها لقبولها، فقد كان واضحاً أيضاً في اعتبار النفس روحانية مستقلة عن الجسد، تتقوم فيه في حال حياته، ولا حاجة لها به بعد وفاته.

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، فصل ٢٠، ص٧٥.

فإذا كانت النفس جوهراً روحانياً فهل يمكن القول بقبولها للعدم والفساد؟ أم أنها تكون خالدة وهي الإنسان على الحقيقة؟!

في مقام الجواب، يقسّم الفارابي النفوس الإنسانية إلى ثلاث فئات:

- النفوس العالمة الفاضلة
- النفوس العالمة الشريرة
- النفوس الجاهلة، وهي لا تتصف بفضيلة ولا رذيلة.

أما الفئة الأولى، فهي نفوس أهل المدينة الفاضلة، وهي نفوس تهذبت بالفلسفة والأعمال الجميلة، وكانت على اتصال بالعقل الفعال، فصار بإمكانها أن توجد من غير مادة، فهذه النفوس لا تنعدم لأنها كاملة، بل هي إذا تخلّت عن جسدها صارت في سعادة دائمة لا تزول[١].

وأما الفئة الثانية، فهي نفوس أهل المدينة الفاسقة، فإنها ترقّت إلى العقل المستفاد[٢]، ولكنها أشاحت بنظرها عن العالم العلوي وانغمست في الشهوة، فهي خالدة لكونها عالمة، ولكنها خالدة في الشقاء لكونها شريرة[٣].

وأما الفئة الثالثة، فلم ترق إلى رتبة العقل المستفاد، ولا عرفت

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، م.م، المصدر ذاته، فصل ٣٠، ص٦٦.

(٢) وهو العقل النظري الذي وصل عند بعض الحكماء الى درجة عالية باتت فيه الصور المعقولة حاضرة عندهم، وإنما سمي مستفاداً لأنه يستفاد من عقل آخر متجاوز لهذه العقول هو العقل الفعال.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، م.م، فصل ٢٩، ص٧٦.

معنى السعادة الحقيقية، فبقيت صورة في مادة، فإذا انحلّ الجسد انحلّت معه وصارت إلى العدم[١].

- **المدينة الفاضلة:**

اهتم الفارابي بالسياسة لإنه يعتبر أن السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وهي تفترض بلوغ الكمال، والكمال لا يتحقق مع الجهل، لذا لا بد من تحصيل العلوم، وهذا كله متعذر في ظل مجتمع فاسد.

من هنا، كان لا بد من الاهتمام بالمجتمع، أي بالسياسة، إضافة إلى ضرورة استكمال نظامه الفلسفي النظري بقسم عملي يصف فيه المجتمع كيف ينبغي أن يكون.

١ - **ضرورة الاجتماع والتعاون:** اعتبر الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة أن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه[٢] » وهذا هو عين ما أكد عليه أرسطو من قبل، من أن الإنسان مدني بطبعه.

ولمّا كانت الإجتماعات بحسب إحصاء الفارابي تقسم إلى كاملة، وهي القادرة على تأمين حاجاتها كلها. وغير كاملة، وهي التي تعجز عن ذلك، فقد اعتبر أن الخير الأفضل والكمال الأقصى

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، م.م، فصل ٢٩، ص٦٧.

(٢) المصدر ذاته، فصل ٢٦، ص٤٣

إنما يُنال بالاجتماعات الكاملة وهي المدن، لا باجتماعات أنقص منها، باعتبارها مهيئة لأكبر قدر من التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة [١].

وفي هذا الإطار، ذهب الفارابي الى تشبيه الجسم الاجتماعي بالجسم العضوي، فشبّه المدينة الفاضلة بالبدن التام السليم الذي تتعاون جميع أعضائه على حياته، «وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطر والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس... كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطر، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبهم من الرئيس... إلى أن تنتهي إلى أخر يَخدمون ولا يُخدمون»[٢].

وليس ثمّة من يختار الرئيس، لأنه هو سبب وجود المدينة الفاضلة، وهل الناس هم الذين اختاروا الأنبياء؟ فالرئيس هو الذي يختار الناس ويضعهم في مراتبهم، وهذا الأمر طبيعي في نظر الفارابي حيث يقول «تلك أيضا حال الموجودات[٣]»، ولذا لا يختلف النظام السياسي عنده عن النظام الكوني، فكلاهما تدرّج من الوحدة إلى الكثرة، وكلاهما قائم على النظام والترتيب.

هكذا كانت سياسة الفارابي تطبيقاً لفلسفته النظرية، فكما أن الموجودات تصدر عن المحرّك الأول بحركة فيض هابطة من

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، م.م، فصل ٢٦، ص٤٣.

(٢) المصدر ذاته، فصل ٢٦، ص٤٤

(٣) المصدر ذاته، فصل ٢٦، ص٤٤

الأعلى إلى الأدنى، كذلك السياسة والرئاسة تدرّج من أعلى إلى أدنى.

٢ ـ **مواصفات الرئيس**: أما الخصال التي يجب أن يتحلى بها رئيس المدينة الفاضلة، فقد قسّمها الفارابي إلى قسمين: فطرية، ومكتسبة.

أما الخصال الفطرية فهي أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والحفظ، ذكياً، حسن العبارة، محباً للعلم والعدل والصدق، مبغضاً للجهل والكذب والظلم، كبير النفس، قوي العزيمة، غير شرهٍ على الشهوات وسائر أعراض الدنيا.

وأما الخصال المكتسبة فهي أن يبلغ الانسان رتبة العقل المستفاد، ويبقى على اتصال بالعقل الفعّال، حتى يصل فيض العقل الفعال عنده إلى عقله المنفعل[١]، ثم إلى قوته المتخيلة، فإذا وصل إلى عقله المنفعل كان فيلسوفاً، وإذا وصل إلى قوته المتخيلة كان نبياً يوحى إليه، ومنذراً بما سيكون، وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وأعلى درجات السعادة، ذلك أن الحكمة والنبوة هما أهم الصفات إطلاقاً، لأن الحكمة هي معرفة المبادئ العامة، والنبوة هي تطبيق هذه المبادئ على الأمور الجزئية[٢].

لكن الفارابي لاحظ أن اجتماع كل هذه الصفات في إنسان واحد أمر عسير، بل في غاية الصعوبة، إلا إذا كان مبعوثاً من

(١) وهو العقل الذي أدرك المعقولات بالفعل، وأصبح قارئاً وكاتباً بالفعل.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، م.م، فصل ٢٦، ص٤٦.

اللّه، فلذلك وضع صفات الرئيس الثاني الذي اجتمعت فيه ست خصال، هي: الحكمة، حفظ الشرائع، القدرة على استنباط ما لم يُحفظ عن السلف، واستنباط المسائل المستحدثة، الارشاد، والقوة البدنية بمباشرة أعمال الحرب[١].

ثم يقول الفارابي: «فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان، أحداهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيس هذه المدينة.

أما إذا تفرّقت الخصال في جماعة، وكان أحدهم حكيماً، فيمكن اللجوء هنا الى حكم المجالس، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم... لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[٢].

٣ - **المدن المضادة للمدينة الفاضلة**: يصوّر الفارابي أربعة أصناف من المدن المذمومة، لأنها نشأت على أسس مغايرة للتعاون على بلوغ السعادة الحقيقية، وهي كالتالي:

المدينة الجاهلة: وهي التي يسكنها الجاهلون المعاندون، الذين إذا أرشدوا الى الحق رفضوه، وهم يظنون أن الخير إنما يكون بالثروة، والتغلّب على الناس، وسلامة الأبدان، والحرية المطلقة، والتمتع باللذات الحسية. هؤلاء لم ترتسم في عقولهم الحقائق السماوية، ولم يصلوا إلى رتبة العقل المستفاد، ولذلك فهم كالبهائم، إذا انحلّت أجسادهم انحلّت معها نفوسهم وصارت الى العدم.

---

(١) المصدر ذاته، فصل ٢٦، ص٤٦.

(٢) المصدر ذاته، فصل ٢٨، ص٤٧.

المدينة الفاسقة: وهي مدينة العلماء الأشرار، الذين عرفوا الحق وعملوا بالباطل، إنهم يعرفون جميع ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة، ولكن أفعالهم كأفعال أهل المدن الجاهلة.

المدينة المتبدلة: وهي التي يعيش فيها جماعة من الناس ممن نشؤوا على معتقدات صحيحة ولكنهم انحرفوا عنها الى معتقدات فاسدة.

المدينة الضالة: وهي مدينة الجماعة التي غرّر بها رئيس فاسق، فاعتقد أهلها آراء فاسدة في اللّه تعالى والثواب والعقاب و...، هؤلاء مصير نفوسهم الى العدم والانحلال، إلا رئيسهم الفاسق فمصيره الخلود في الشقاء[١].

وهذه المدن المذمومة إنما تحدث متى كانت الملّة مبنية على بعض الآراء الفاسدة، كتنازع البقاء[٢]، والتسلط والاستعباد، أو النظرية العصبية، أو القومية[٣]، وما الى ذلك.

وأما فساد آراء أهل المدن الجاهلة والضالة إنما يعود لكونها تنشد الصراع دائماً لا التعاون، علماً أن السعادة الحقيقية لا تكون بالصراع والفوضى وأنما بالتعاون والنظام على الدوام.

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، م.م، فصل ٢٩، ص٥٠.

(٢) هذه النظرية تعتبر أن الموجودات متضادة، وكل منها يلتمس إبطال الآخر، وهذا الأمر يجعل الأمم متصارعة، والأسعد هو الأقهر بينها.

(٣) النظرية العصبية هي التي تعتقد أن التعاون لا يكون إلا بين ذوي القربى والأرحام. أما النظرية القومية فهي التي تجعل امتياز الأمم عن بعضها نتيجة الأسباب الجغرافية والتشابه في الأعراف والتقاليد.

ابن سينا

هو أبو علي الحسين ابن عبد اللّه بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء المسلمين، ومن أعظم فلاسفتهم، فارسي الأصل، ولد سنة ٣٧٠ للهجرة في قرية افشنة بالقرب من بخارى إحدى مدن أوزباكستان، نشأ على المذهب الاسماعيلي، إبتدأ باكراً بتحصيل العلوم الدينية فالفلسفية، ثم أضاف اليها علم الطب وزوال الشفاء، حتى إذا بلغ السابعة عشرة من عمره طبقت شهرته الخافقين.

إستوزره شمس الدولة أمير همدان مرتين، ولما تولّى الإمارة إبنه حقد على الشيخ الرئيس وسجنه، ثم فرّ إلى أصفهان فرحّب به أميرها علاء الدولة، إلى أن عرف بدنو أجله في غزوةٍ إلى همدان، فتصدّق بأغلى ما يملك، وانقطع إلى العبادة، وقضى الى رحمة ربه عام ٤٢٨ عن عمر يناهز السبعة والخمسين.

دوّن ابن سينا بالعربية والفارسية أكثر من مائة كتاب، أبرزها: الشفاء، وهو موسوعته الفلسفية الكبرى، وتقع في ١٨ مجلداً. فالنجاة، وهو شبه تلخيص للكتاب الأول، يقع في ٣ مجلدات. ثم الإشارات والتنبيهات الذي اشتمل في قسمه الأخير على نزعته الصوفية التي لازمها في أواخر حياته. والقانون في الطب، الذي ترجم الى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي، وظل دستور الأطباء في أوروبا طيلة خمسة قرون دون منازع.

١ ـ إثبات وجود اللّه:

يرى ابن سينا أن الوجود إما أن يكون ذهنياً أو خارجياً، الأول

هو عبارة عن الإدراكات والمفاهيم العقلية. والثاني إما أن يكون موجوداً بذاته فهو واجب الوجود، وإما أن يكون موجوداً لا بذاته فهو ممكن الوجود. ويقول في الشفاء: «فالواجب هو الذي ممتنع ومحال أن لا يكون، والممكن هو الذي ليس بممتنع أن يكون وأن لا يكون»(١).

ثم يسلك ابن سينا أسهل الطرق لاثبات وجود الواجب فيقول: «لا شك أن ههنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي الى الواجب الوجود(٢) ». ثم يقول في النجاة: «لا يمكن أن تكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وإن كانت عدداً متناهياً»(٣).

وبعبارة أخرى: الممكنات لا يمكن أن تكون عللاً لبعضها طولياً لأنه يلزم منها التسلسل، ولا يمكن أن تكون عللاً لبعضها دائرياً لأنه يلزم منها الدور، وكلاهما محال، فلا بد أن تكون العلة خارجة عن هذه الممكنات، وهذه العلة الخارجة هي علة العلل، أي الواجب.

هذا الدليل يسمى اليوم في عرف المتكلمين «برهان الإمكان»،

---

(١) إبن سينا: الشفاء، قسم الإلهيات، تحقيق مهدي النراقي، نشر مؤسسة مطالعات اسلامي، طهران، ١٣٦٥ هـ. ش، مقالة ١، فصل ٦، ص ٢٨١.

(٢) إبن سينا: الشفاء، قسم الإلهيات، م.م، مقالة ٨، فصل ٣، ص ١٢٧.

(٣) إبن سينا: النجاة، قسم الإلهيات، نشر المكتبة الرضوية، طهران، ١٣٦٤ هـ.ش، مقالة ٢، فصل ١٣، ص ٢٣٥.

وقد تبنّاه معظم العلماء المسلمين، كما أخذ به القديس انسلم (المتوفي في العام ١١٠٩ م) ثم ديكارت وغيره من فلاسفة الغرب.

٢- إبداع العالم:

يقول ابن سينا: «الابداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان... فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث[١]»، إذاً، الإبداع ليس مجرد صنع وابتكار، وإنما هو خلق وإيجاد عن لا شيء.

ومن هنا، ما دام العالم ممكناً، فهو يستمد وجوده من غيره، وهذا يعني أنه مُبدَع ومخلوق. لكن إذا كان العالم مبدعاً، فهذا لا يعني أنه خُلق في الماضي، لأنه لا يمكننا إدخال عنصر الزمان في موضوع خلق العالم، لأن الزمان فرع وجود العالم. وهذا الكلام يجرّنا للبحث في موضوع قدم العالم.

٣- قدم العالم:

يتلخص دليل إبن سينا على قدم العالم بما يلي:

- لمّا كان اللّه ثابت الوجود، فإما أن ينوجد عنه العالم أو لا.
- والثاني باطل، لأن ذلك يستلزم النقص، ولأن اللّه فيض محض.
- إذاً، العالم موجود.

---

(١) إبن سينا: الإشارات والتنبيهات، قسم الإلهيات، ج ٣، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٥.

- ثم إن هذا العالم إما أن يكون وجوده قديم أو حادث.
- والثاني باطل، لأن الزمان يفترض حال وجود العالم وليس قبله[١].
- إذاً، العالم قديم.

أضف إلى ذلك استحالة أن يشرع اللّه بخلق العالم في وقت متأخر، لأنه ما ميزة وخصوصية هذا الوقت المتأخر عن المتقدم؟ فهذا ترجيح بلا مرجح. إضافة إلى أن ذلك يستدعي تبدّلاً في أحوال اللّه[٢]، والمفروض أنه لم يتبدّل شيء لعدم الدليل عليه، ولأن الأصل أن تكون أحواله متشابهة. إن قلت: وما ميزة المتقدم؟ قلت: لأن افتراض التقدم يجعل الفاعل أفعلاً وأدوم فعلاً، لاسيما أنه ممكن الوجود أزلاً ومادته موجودة أزلاً.

٤- نظرية الصدور

تعود هذه النظرية بجذورها إلى أفلوطين، وقد تقدمت الإشارة اليها، إلا أن ابن سينا قام بتهذيبها وإعادة بلورتها على طريقته التي تناسب مذهبه فقال: «الأول يعقل ذاته... ويلزم عمّا يعقله... أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله[٣]».

---

(١) لأنه عبارة عن حركة العالم.

(٢) لأن اللّه متي فرض موجوداً فرض ثابتاً لا تبدّل عنده، وكاملّا بوجود العالم معه، إن قلت: إن اللّه هو الذي أراد خلق العالم في وقت متأخر لسبب ما، أجاب: إن هذا السبب يستدعي تبدلاً في أحوال اللّه والمفروض عدمه لأن الأصل أن تكون أحواله متشابهة، وأن يكون كاملاً بوجود العالم معه.

(٣) إبن سينا: النجاة، قسم الإلهيات، م.م، مقالة ٢، فصل ٢٩، ص ٢٧٤.

وبما أن الواجب واحد في كل صفاته، فلا يمكن أن يصدر عنه إلا كائن واحد، وإلا كان مركباً قابلاً للإنقسام.

وبما أن الواجب روح مجردة غير مادة، فلا يمكن أن تصدر عنه المادة، لأن الشيء لا يصدر إلا عن شيء من سنخه وجنسه، (الإناء ينضح بما فيه).

إذاً، كيف نفسّر صدور الكائنات ومختلف الجزئيات المادية عن اللّه؟

من هنا يعتبر ابن سينا أن حركة المادة لم تصدر عن اللّه مباشرة، فاللّه تعالى عندما أعقل ذاته فإن أول ما صدر عنه هو المعقول الأول، وهذا المعقول الأول هو عقل محض وليس مادة، فهو صورة لا في مادة، وقد عبّروا عنه بأول العقول المفارقة[١].

ثم إن هذا المعقول الأول هو واجب للوجود بغيره، وممكن بذاته، فهو يدرك علته ويدرك ذاته، فمن إدراكه لعلته صدر عنه المعقول الثاني، ومن إدراكه لذاته على أنه واجب بغيره صدر عنه صورة الفلك الأقصى[٢]، ومن إدراكه لذاته على أنه ممكن بذاته صدر عنه جرمية الفلك الأقصى[٣]. وهكذا الكلام في المعقول الثاني والثالث حتى الوصول إلى العقل الفعال.

وهذا العقل الفعال، بما يعقل من الأول تصدر عنه الجواهر

---

(١) أي المفارقة للمادة.

(٢) أي النفس الكلية.

(٣) أي المواد والأجسام.

العقلية المتكثرة[١]، وبما يعقل من وجوب وجوده تصدر عنه الصور الطبيعية[٢]، وبما يعقل من إمكان وجوده تصدر عنه الهيولى[٣].

٥ـ النفس الانسانية

أما نظرية النفس فقد عالجها ابن سينا بعناية فائقة، معتمداً على أرسطو في تعريفها ومراتبها ووظائفها وباقي صفاتها، حيث يقول: «اتفق الحكماء على أن من عرف نفسه فقد عرف ربه... ومن عجز عن معرفة نفسه فأخلِق به أن يعجز عن معرفة خالقه»[٤].

ثم يبدأ دراستها بإثبات وجودها عن طريق برهان الحركة المستمد من المبـادئ الطبيعية، فيقول بما مفاده:

- طالما أن الأجسام متحركة فلا بد من وجود ما يحركها.
- والذي يحرّك الاجسام ـ على اختلافها [٥] ـ هو النفس
- فلا بد من وجود النفس.

بعد ذلك يعرّفها بتعريف أرسطو «أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» ويقسمها إلى ثلاثة أقسام: نباتية وحيوانية

(١) وهي النفوس الناطقة.

(٢) وهي النفوس الحيوانية والنباتية.

(٣) وهي المادة الخفيفة التي تحمل القوة والاستعداد لتصبح بالفعل.

(٤) هذا القول مأثور عن أرسطو، كما أنه هو وارد عن الإمام علي عليه السلام في كتاب الأمالي للسيد المرتضى، ج ١، دار الفكر العربي، بيروت، د.ت، ص ١٩٨.

(٥) أي سواء كانت أجساماً نباتية أو حيوانية أو إنسانية.

وإنسانية، تتميز كل منها بالفصل من حيث النمو والاحساس وإدراك المعقولات.

وفي هذا الإطار يأتي السؤال حول حدوث النفس، فهل وجدت قبل البدن أم بعده أم معه؟

يجيب إبن سينا بما مفاده: بما أننا لا نستطيع أن نميز نفساً إنسانية عن نفس إنسانية أخرى من حيث الماهية، فيستحيل وجود النفس قبل البدن، وإلا لاختلطت النفوس وامتزجت وامتنع معرفتها عن بعض.

وكذلك يستحيل وجود النفس بعد البدن، لأن البدن يتكوّن بوظيفة الاغتذاء التي لا تعمل إلا بوجود النفس فيه.

إذاً، النفس تحدث مع البدن، وذلك عندما تتهيأ المادة المستعدة لقبولها، لا قبلها ولا بعدها.

ثم بالرغم من وحدة النفس، إلا أن إبن سينا يعتبر وظائفها متعددة، فإذا أقبلت على العلوم سمي فعلها عقلاً، وإذا أقبلت على قهر الأخلاق الرذيلة سمي فعلها سياسة، وإذا تهيأت القوى العقلية عند بعض الناس للحدس والالهام يطلق عليها وحياً وإشراقاً.

٦ ـ نظرية المعرفة:

عرّف ابن سينا المعرفة بأنها العلم الذي يُتوصل من خلاله الى ماهية الشيء وحقيقته، وقد جعلها على درجات ثلاث على التوالي:

- **المعرفة الحسية**: وتتم من خلال إدراك ظاهري بواسطة الحواس الخمس، ومن خلال إدراك باطني عن طريق الحس المشترك والقوى المصورة والمخيلة والواهمة والحافظة.

بهذه الوظائف نصل إلى تمام النوع الحيواني، وهي انطباعات جزئية تهيء الإنسان للوصول إلى الإدراك العقلي.

- **المعرفة العقلية**: وهي القدرة على إدراك المفاهيم الكلية المجردة عن المادة، كالمعاني الإلهية والرياضية والمبادئ العقلية، أو إدراك الصور المتلبسة في المادة كمعاني الحرارة والبرودة والأشكال والألوان وما إلى ذلك.

تجدر الإشارة إلى أن العقل بحسب ابن سينا يمر بخمسة مراتب:

- العقل الهيولاني: وقد سمي بذلك تشبيهاً له بالهيولى، وهي المادة الأولى، إنه العقل الموجود بالقوة ولم يصل إلى درجة الفعلية، كقوة الطفل على الكتابة.
- العقل الممكن: وهو ما يمكن أن يتوصل به الى اكتساب الفعل بلا واسطة، كعقل الصبي الذي عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف ولكنه لا يعرف الكتابة بعد.
- العقل المنفعل: وهو العقل الذي أدرك ماهيات الموجودات وصارت حاضرة عنده متى شاء طالعها، كالإنسان الذي أصبح كاتباً أو قارئاً بالفعل.
- العقل المستفاد: وهو الذي اكتملت لديه الصور المعقولة

وأصبح يعقلها ويعلم أنه يعقلها، وإنما سمي مستفاداً لأنه استفيد من العقل الفعّال.

- العقل القدسي: وهو عقل خاص بالأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين وصلوا إلى خالص المعرفة الإلهية. إنه ضرب من الحدس والمعرفة المباشرة، أو نور يبلج في الذهن دفعة واحدة نتيجة استعداد خاص.

- **المعرفة الإشراقية**: وهي نوع من الإلهام القائم على التصوّف، إنها فيض إلهي وإشراق روحي على صفحة النفس، يتمكن السالك من خلالها من إدراك الأمور الغيبية التي تتنزل على قلبه، فالاشراق يجعل العالم الروحي مشاهداً بالبصيرة، الأمر الذي يفوق المشاهدة البصرية وضوحاً ويقيناً.

وقد مثّل ابن سينا الى الفرق بين المعرفة العقلية والمعرفة الاشراقية بأن الأولى تُعرف بالقياس والمنطق والعقل، في حين أن الثانية تُعرف بالاستشعار والبصيرة الباطنية.

ومن هنا لا يعرف التجربة الروحية إلا أربابها، وعلى حد تعبير ابن سينا: «ونحن لم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس، فحالنا كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها»[١].

---

(١) إبن سينا: النجاة، قسم الإلهيات، م.م، مقالة ٢، فصل ٣٣، ص ٢٩٢.

المبحث الرابع

أعلام الفلسفة الإسلامية (٢)

الغزالي:

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي عام ٤٥٠ للهجرة في قرية غزالة من أعمال خراسان، وإليها نُسب. وقيل أنه اشتغل مع والده في صباه بغزل الصوف، وإليه اشتهر. تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني في نيسابور، وظهرت عليه علامات الذكاء من صغره، فوقف على فنون الفقه والكلام والمنطق والأصول، كما درس شيئاً من الفلسفة وتعمّق في نقدها.

مارس التعليم وألقى دروساً في جوامع دمشق وبغداد وبيت المقدس والإسكندرية، ثم عاش حياة المتصوفة وانكبّ على التأليف، فامتاز بتنوع مؤلفاته وغزارة قلمه.

كتب بالفارسية والعربية، وأثبت له بعضهم مئتان وثمانية عشر مصنفاً، بين موسوعة وكتاب ورسالة وجيزة، لعل أبرزها: إحياء علوم الدين، وهو موسوعته الدينية المؤلفة من أربعة أجزاء، يعتبر

من أهم الكتب الدينية لدى المذهب الأشعري، حتى قيل فيه: «كاد الإحياء أن يكون قرآناً».

ومن جملة ما كتبه: مقاصد الفلسفة، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الإعتقاد، المنقذ من الضلال، عقيدة أهل السنة، ورسائل كثيرة في التصوف وعلم الكلام، حتى بات متكلماً ومتصوفاً أكثر منه فيلسوفاً، وقد هجر التأليف في أواخر حياته حتى قضى إلى رحمة ربه في طوس عام ٥٠٥ للهجرة.

١ ـ الغزالي وعلم الكلام:

على الرغم من أن الغزالي قد ضيّق حدود علم الكلام ومنافعه، وشن هجوماً عنيفاً على المتكلمين، وحمّلهم مسؤولية ظهور البدع، ودعا الى الاكتفاء بما ورد في كتاب اللّه، معتبراً أن ما أخذه المتكلمون وراء ذلك فهو بدعة، إلا أنه اعتبره مهماً لطائفة خاصة من الحاذقين، للدفاع عن حياض الإسلام، وإلا أفسد أكثر مما أصلح.

من هنا فقد خاض غمار هذا العلم، ونظر في براهين إثبات اللّه وصفاته، مثبتاً وجوده من خلال برهان الحدوث، وقدمها من خلال برهان الخلف، مع عدم ردّها إلى الذات، مؤكداً مذهب الأشعري، ومبطلاً ما ذهبت إليه المعتزلة والإمامية.

أما فيما يتعلق بنظرية الكسب، فيؤكد الغزالي على قدرة الإنسان وحريته في القيام بأفعاله، ولكنه ليس خالقاً لها، ولذلك

فهو مسؤول عنها باعتباره كاسباً لها بالمعنى الأخلاقي[١]، لأنه عزم عليها وأرادها، وإن لم يكن هو المنفّذ لها في الحقيقة[٢].

وبعبارة أخرى: الإنسان حر في أفعاله، بمعنى أن له الحرية في نيته وقصده فقط ، لا في خلق الفعل، لأن الخلق لله وحده. فأفعال العباد بالنسبة إلى اللّه تعتبر خلقاً وإيجاداً، أما بالنسبة الى العباد فهي مباشرة وكسباً. ولذا قال: «فمن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدري، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري، ومن نسب المشيئة الى اللّه تعالى والكسب الى العبد فهو سني صوفي رشيد»[٣].

ومن هنا صح الحساب والعقاب للكاسب، لأنه باشر الفعل بنفسه عن قصد ونية، وإن لم يكن هو الخالق لفعله، لأن الأفعال بيد اللّه.

٢ ـ مسألة قدم العالم:

لقد أورد الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة عشرات الأدلة التي أثبت من خلالها ضعف أدلة الفلاسفة في نظرياتهم، وسنقتصر هنا على ردوده في مسألتي قدم العالم ومبدأ السببية، تاركين ما عداها إلى مباحث أكثر توسعاً وشمولاً.

---

(١) أي مباشراً للفعل بنفسه، وهي مأخوذة من قوله تعالى: «اليوم تجزى كل نفس بما كسبت» سورة غافر: الآية ١٧.

(٢) هي عين نظرية الأشعري، ويمكن الاطلاع عليها بتفاصيلها في كتاب روضة الطالبين للغزالي، الباب الخامس، فصل ٧.

(٣) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق محمد بخيت، نشر المقطم للتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠، الباب الخامس، فصل ٤.

فيما يتعلق برد الغزالي على دليل الفلاسفة بقدم العالم فقد ذكر ثلاثة ردود:

الأول: أن استحالة صدور العالم في وقت متأخر التي أوردها الفلاسفة[١] ليست إلا وهماً، بدليل إمكانية افتراض أن اللّه أراد بإرادته القديمة خلق العالم في زمن متأخر[٢].

الثاني: إن الترجيح بلا مرجح الذي فرضه الفلاسفة ليس إلا وهماً أيضاً، لأنه ما هو الترجيح عند دوران الفلك باتجاه دون آخر رغم تساوي الإتجاهات[٣]؟!

الثالث: إن قول الفلاسفة باستحالة صدور حادث عن قديم مطلق ليس قياساً برهانياً، ولا هو من الضروريات العقلية، وإنما هو مجرد ظن وتخمين وتقليد أعمى للفلاسفة اليونانيين[٤].

٣ ـ مبدأ السببية الطبيعية:

من المعروف لدى علماء الطبيعة أن للكون نظاماً دقيقاً يجعل أجزاءه مترابطة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً طبقاً لقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير، وقد رأى الفلاسفة المسلمون أن هذا

---

(١) لإعادة التذكير بالمطلب، يمكن العودة الى دليل إبن سينا على قدم العالم في المبحث السابق.

(٢) لكن لا يخفى أن هذا الدليل مردود بأنه مجرد افتراض ولا دليل عليه، إضافة الى كونه يستدعي الترجيح بلا مرجح.

(٣) يرد هذا الكلام بالعودة الى علم الفلك الذي يؤكد أن الدوران باتجاه معين دون آخر إنما كان لأسباب جديرة بالأهمية، ولم تكن عبثاً.

(٤) الجواب على هذا الرد أن هذه الاستحالة إنما كانت بسبب أن افتراض الحدوث يستدعي تبدلاً في أحوال اللّه وهو باطل.

النظام مرتبط بالكمال الإلهي الثابت الذي لا تبدّل فيه ولا تغيّر، وإلا كان دليلاً على التغيّر في اللّه الذي يستدعي القول بالنقص وهو محال.

وقد تم التعبير عن هذا النظام الثابت بمبدأ السببية الطبيعية، الذي يفيد بأن لكل معلول علة، أو لكل مسبب سبب، وإن السبب إذا وجد بشكل متكرر في الظروف نفسها إنما يؤدي إلى النتيجة نفسها لا محالة، لأنه كلما وجد الداعي وانتفى المانع تحقق الغرض، فكلما وجدت النار تحقق الاحتراق، وهكذا...

وقد نظر الغزالي إلى هذا المبدأ فوجده يتعارض مع الحقائق الدينية، لأنه بناءً على هذا الكلام كيف حدثت المعجزات؟ أليست خروجاً عن منطق السببية[١]؟ ثم إن اللّه قادر على كل شيء، أليس هذا الكلام تقييد لقدرة الباري تعالى[٢]؟ ولذلك قال: «إن الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا»[٣].

ثم يضيف الغزالي ما مفاده: إننا نلاحظ تعاقب حادثة على أخرى كالشرب والإرتواء، أو الأكل والشبع، فنسمي الأول سبباً والثاني مسبباً، غير أن ما يحصل مع الشيء لا يدل على أنه حصل

(١) مع أنه يمكن القول بأن المعجزات لا تؤثر في مبدأ السببية، ولكنها خروج عن منطق العادة ليس أكثر.

(٢) النظام الثابت الذي وضعه الصانع تعالى لتسيير الكون ليس تقييداً لقدرته، فهو الذي وضعه عن بكرة أبيه، وإنما هو لتنظيم الكون الذي يحتاج الى النظام بالضرورة.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تعليق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٦٩.

به، وأنه لا يُتصور غيره، فقد يكون هناك علة للشبع غير الأكل، أو للإرتواء غير الشرب، أو للاحراق غير النار...

وبناءً عليه، يعتبر الغزالي أن القول بمبدأ السببية ليس مبنياً على استقراء صحيح، إضافة إلى أنه ينسب الفعل إلى الأشياء التي لا إرادة لها، وما لا إرادة له لا فعل له على الحقيقة، كما أن الإرادة الإلهية ليست مسخرة للنظام الطبيعي وإنما النظام الطبيعي مسخر للإرادة الإلهية.

وبناءً على هذا الرأي، وأن النار ليست فاعل الإحراق، وإنما اللّه، فيمكننا حينئذ التسليم بوقوع الخوارق والمعجزات، لأن مبدأ السببية يكون قد انتهى، ولذلك لم يحترق إبراهيم عليه السلام بالنار، وبعبارة أخرى: الغزالي لا يعترف بمبدأ السببية، ولا بمقولة إذا وجد المقتضي وانتفى المانع تحقق المعلول، فقد يتحقق وقد لا يتحقق، كل ذلك مرتبط بمشيئة اللّه.

٤ - تصوف الغزالي:

نشأ الغزالي على العبادة والزهد منذ نعومة أظفاره، وكان يؤمن بقول الجنيد البغدادي المنقول عن الامام جعفر الصادق عليه السلام: «إن اللّه تعالى جعل الشرّ كله في بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا، وجعل الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد فيها»[(١)].

والتصوف طريقة في العبادة والزهد والانقطاع الى اللّه، يقوم على الرياضات الروحية، والمجاهدات النفسية، والذكر الإلهي،

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية، القاهرة، د.ت، ص ٤٦٢.

وقهر الجسد لإماتة الشهوة، والإعراض عن الملذات الدنيوية. وأساس التصوف الزهد والخلوة للعبادة، إلا أن التطور الكبير الناشيء عن العوامل الاجتماعية المختلفة، وتمازج الفلسفة الإسلامية مع الفلسفات المسيحية والهندية والغنوصية وحكمة فارس والافلاطونية المحدثة، قد حوّل الزهد الى تصوّف، كما زاد من طرق المتصوفين ونظرياتهم وصولاً إلى الشطحات والشعوذات وادعاء الحلول الاتحاد وما شاكل(١).

أما تصوّف الغزالي، فقد بدأ نوعاً من الزهد وانتهى تصوفاً معتدلاً، فهو لا يؤمن بالحلول ولا بالاتحاد، ولا يسير مع شطحات المتطرفين، ويدعو الى تنقية القلب بالعبادة الخالصة كما وردت عن النبي ﷺ، كما كان يشيد بمقامات المتصوفين وسلوكهم لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة(٢)».

والتصوّف في نظر الغزالي يقوم على عدة دعائم، من جملتها: الزهد، والذكر، والمحبة الإلهية، وما ينتج عنها من وجد وفناء، وصولاً إلى مقام الإلهام حيث الكشف والشهود.

فالذي يترك المحرمات لا يكون زاهداً، لأن الزهد في الحلال فقط، والزاهد من أتته الدنيا راغمة صفواً عفواً فتركها

---

(١) الإتحاد هو الاعتقاد بذوبان نفس السالك في الذات الإلهية بحيث يتحدا ويصبح المتصوّف هو الله، والله هو المتصوّف. أما الحلول فهو الاعتقاد بأن الله قد حلّ في نفس المتصوّف، فأصبح ما يقوله هو قول الله، وما يفعله هو فعل الله.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد المنعم العاني، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٤، ص ٨٤.

خوفاً من أن يأنس بها، وأما القصد من الذكر فهو أن يكون شغله بذكر اللّه فقط، حيث يصف طريقة المتصوف أن «أول شرط من شروط تطهير القلب بالكلية عما سوى اللّه عز وجل، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر اللّه، وآخرها الفناء بالكلية في اللّه»[١].

وأما المحبة الالهية فهي الغاية القصوى للسالك، والحب الحقيقي هو الذي يتعلق بالمحبوب لذاته لا لشيء آخر. والمحبة تستدعي القرب الى اللّه ولقاء الحبيب حيث يقول: «فإن المحب لا يثقل عليه السفر عن وطنه الى مستقر محبوبه ليتنعم بمشاهدته[٢]».

وإذا تحققت المحبة الخالصة أورثت حال الوجد الصوفي الذي يؤدي الى فناء السالك في محبوبه، إذ لا يبقى في القلب التفات إلا الى اللّه، وعند هذه الحالة لا يبقى إلا أن يقال: «من ذاق عرف».

أما الإلهام، فهو نور يقذفه اللّه في قلب من يشاء من عباده المخلصين، فتنكشف من خلاله الحقائق للعارف على واقعيتها، وتتفتح له العلوم وأسرارها، فلا يبقى سوى أن يقال: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينا»[٣].

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، م.م، ص ٨٤..

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق عبد اللّه الخالدي، ج٤، كتاب المحبة والشوق، دار الأرقم، بيروت، د.ت، فصل ١١، ص ٤٢٤.

(٣) القمي، الشيخ عباس: سفينة البحار، ج ٢، دار الأسوة للطباعة والنشر، بغداد، ١٤١٦ هـ ص ٧٣٤.

٥ - مراحل الشك عند الغزالي:

كتب الغزالي «المنقذ من الضلال» وقد أناخت السن على الخمسين على حد تعبيره[١]، وكما يُفهم من عنوان الكتاب فإنه عبارة عن قصته مع الشك والحقيقة، التي انتهى اليها بعد عناء طويل وتجربة مريرة.

ويمكن استخلاص حالة الغزالي مع الشك من خلال ما دوَّنه في مقدمة الكتاب حيث قال: «أما بعد، فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبثّ اليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي اليك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار، وما استفدته اولاً من علم الكلام، وما اجتويته[٢] ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين عن درك الحق على تقليد الإمام[٣]، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته أخيراً من طريقة التصوف».

أما أسباب الشك عنده فيمكن إيجازها في كثرة الفرق، مع علمه اليقيني أن الناجية منها واحدة، الأمر الذي دفعه الى البحث عن هذه الفرقة بالخصوص، لاسيما مع عدم الاطمئنان الى التقليد كما هو حال عامة الناس.

وأول ما قام به الغزالي في بحثه، أنه وضع معياراً للعلم اليقيني

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، م.م، ص ٤٠.

(٢) أي احتقرته.

(٣) وهم الباطنيون من الإسماعيليين وغيرهم.

الذي يمكن الاعتماد عليه والأخذ منه، وما عداه فهو زخرف وباطل، فظهر له أن «العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك»[1].

هذا هو المعيار الذي أخذ الغزالي يقيس على أساسه دعاوى الحق والباطل، فما طابق هذا المعيار أخذ به، وما خالفه ضرب به عرض الحائط.

وفي هذا الاطار قام بتقسيم العلوم الى ثلاثة أقسام: التقليديات، والحسيات، والضروريات، وأخذ يبحث عن اليقين فيها.

ومن الطبيعي أن لا يجد ضالته عند التقليديات، لأنها بعيدة عن اليقين، وهي سبب رئيسي من أسباب الشك. وأما الحسيات، فقد قام بفحصها، فاختار منها حاسة البصر، فلم تصمد أمام النقد، إذ كيف يمكن الركون إليها وهو ينظر الى الكوكب فيراه صغيراً، ثم الأدلة الفلكية تؤكد أنه أكبر من الأرض؟!

وأما الضروريات كقولنا العشرة أكبر من الخمسة، والنقيضان لا يجتمعان، فلم يستطع الغزالي ادعاء الخطأ فيها بشكل مباشر، فتحايل عليها قائلا: «ما الضمانة في صحة الأحكام البديهية؟ فنحن نرى في النوم أموراً نحسبها صحيحة ثم نستيقظ فنجدها خيالات لا واقع لها، ألم يقل الرسول ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، م.م، ص ٤٢.

انتبهوا» فلعل الدنيا نوم بالقياس الى الآخرة، ولعل الأحكام العقلية بالقياس الى اليقين كالنوم بالقياس الى اليقظة!

هكذا بات الغزالي فريسة مرض عضال قرابة شهرين، عاش فيهما نوعاً من الضياع على حد تعبيره، لم يخرج منه إلا بالرجوع الى اللّه، فيقول: «حتى شفى اللّه تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه اللّه تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[١].

وهكذا، عادت الضروريات العقلية معياراً للعلم اليقيني الذي أخرجه من حالة الشك، وفي ضوء هذا المعيار تابع الغزالي بحثه عن الحقيقة حتى وصل الى فرقته التي نشأ عليها.

إبن رشد

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الاندلسي، ولد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ للهجرة، درس فيها الشريعة الإسلامية على طريقة الأشعرية، وتخرّج في الفقه على مذهب الإمام مالك، عُرف خلال حياته بغزارة علمه، وشغفه الى المعرفة، والاطلاع على مذاهب الفلاسفة، وتأليف المصنفات التي ناهزت العشرات خلال نيف وأربعين عاماً، واشتهاره بوضع الشروح على مصنفات أرسطو التي أخذت من عمره ما يزيد عن عشرين عاماً.

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، م.م، ص ٤٥.

وبحكم كونه فقيهاً فقد تقلد مناصب القضاء، وبحكم كونه طبيباً فقد زاول مهنة الطب حتى اتخذه خليفة زمانه طبيباً له، وقد كتب في الطب والفلسفة والفلك والمنطق والرياضيات، كما كتب في الفقه وعلم الكلام، التي تصدى فيها للطعن على الأشعرية وانتفاد طرقهم بعدما اتسع نطاق فكره، لكن فقدت الأصول العربية لمعظم كتبه، ووصل الينا قسم منها في ترجمات لاتينية وعبرية.

من أبرز مؤلفاته: الشروح الصغرى والوسطى والكبرى لمصنفات المعلم الأول، حتى بات يُعرف بالشارح، ومن كتبه المستقلة: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تهافت التهافت، وهو رد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي.

توفي إبن رشد في مراكش عام ٥٩٥ للهجرة عن عمر ناهز الخمسة والسبعين، عانى خلالها من حسد الفقهاء واتهامه بالزندقة، وأثاروا عليه الخليفة حتى أمر بإحراق كتبه الفلسفية، ونفاه الى قرية نائية، الى أن قضى الى جوار ربه.

فلسفته التوفيقية

سنقتصر في هذا المقطع على بيان فلسفة إبن رشد التي وردت في كتابه فصل المقال، وكان الهدف منها التوفيق بين ما ورد في الدين والفلسفة، باعتبار أن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة هو مصنَّف كلامي خارج عن نطاق بحثنا، أما تهافت التهافت فسيعيد علينا مباحث الغزالي السابقة والردود عليها، وقد تقدمت.

أ - موقف الشريعة من الفلسفة

أراد إبن رشد من كتابه فصل المقال أن يثبت بالدليل الشرعي لحساده من العلماء الذين اتهموه بالزندقة نتيجة اشتغاله بالفلسفة، بأن البحث العقلي والاشتغال الفلسفي أمر مباح في الشريعة، بل أكثر من ذلك، فهو من الواجبات التي نصّ عليها الكتاب الكريم وأمرت به الأحاديث الشريفة.

من هنا، فقد أخذ إبن رشد، وهو الفقيه والفيلسوف، يسوق الأدلة على وجهة نظره، فقال بما مفاده: إن الاحكام الشرعية على ثلاثة أقسام: فهي إما مباحة، أو محظورة، أو مأمور بها على سبيل الوجوب أو الندب، فإن كانت مباحة فليس لأحد تحريم ما أحله اللّه، وإن كانت محظورة فيجب الامتناع عنها والتوقف فيها، أما إن كانت مأموراً بها فهي مطلوبة من كل حاذق وجوباً أو على سبيل الحض والدعاء[١].

وبما أن الفلسفة ليست سوى عبارة عن النظر العقلي في الوجود، ودلالته على الصانع وصفاته، والنظر في الآفاق والأنفس، والإعتبار من الخلق، من خلال الدليل والمنطق والبرهان، فهي متوافقة في الهدف مع الشريعة التي حثّت على ذلك من خلال الآيات الكريمة: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾[٢]

(١) لمزيد من الاطلاع، يمكن العودة الى كتاب إبن رشد، فصل المقال، ط ٢، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٢.

(٢) سورة الحشر: الآية ٢.

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾[1] ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾[2] ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ﴾[3]...

وقد علّق إبن رشد على الآية الأولى بأنها دعوة الى وجوب الإعتبار، وعلى الآية الثانية بأنها حثّ وحضّ على النظر العقلي في المخلوقات. وما الإعتبار سوى استنباط المجهول من المعلوم، وما النظر في ملكوت السماوات والأرض سوى الاجتهاد، وهذا يفرض علينا أن نتعرّف على أنواع البراهين وشروطها وطريقة استخدامها، الأمر الذي يحتم علينا الخوض في علم المنطق وفي كل العلوم العقلية على الإطلاق.

ثم أضاف: «وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول. ذلك أن الاجتهادات الفقهية بما تتضمنه من لجوء الى القياس، قد استنبطت هي أيضاً بعد الصدر الأول، ولا يُنظر إليها على أنها بدعة، بل قد أجمع المسلمون على ضرورة القياس العقلي والقياس الشرعي إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص»[4].

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٨٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٦٩.

(٣) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٤) إبن رشد: فصل المقال، م.م، ص ٢٥.

ب - موقف الشريعة من كتب القدماء:

بعد ثبوت حثّ الشريعة على التفكر والنظر واستخدام المنطق والدليل، وامتثالاً لدعوة المشرّع، فقد رأى إبن رشد بأنه لا بد من النظر في كتب القدماء والتبصّر بها، واستخدام المنطق في الحكم عليها إيجاباً أو نفياً، ذلك أن المنطق ليس سوى آلة للنظر وليس عقيدة، فيمكن أخذه ولو من أهل النفاق، وهكذا الكلام في الفلسفة، ذلك أن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها.

ثم يضيف: إن من يُعرض عن كتب القدماء، ويّدعي القدرة على استنباط العلوم بمفرده، دون الحاجة الى ما كتبه السلف، هو «أهل أن يُضحك منه، فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان من تلقائه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها من بعض، لما أمكنه ذلك... ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي»(١).

وبناء لذلك، لا بد من العودة الى كتب القدماء، والنظر في ما اثبتوه في مصنفاتهم، «فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه، وحذّرنا منه، وعذرناهم»(٢).

وهذا الحكم بالوجوب، هو رد شديد على الغزالي، الذي نهى عن النظر في الفلسفة وكتب القدماء، لأنه بعمله هذا فقد أغلق

---

(١) إبن رشد: فصل المقال، م.م، ص ٢٧.

(٢) المصدر ذاته، ص ٢٨.

باب الحكمة في وجه الخاصة من الناس، وهو الباب الموصل الى معرفة الحق، وذلك غاية الجهل والبعد عن اللّه.

أما جواب إبن رشد على الذين احتجوا على الفلسفة بأخطاء وقعت عن بعض الفلاسفة، فهو في غاية السهولة، إذ الأخطاء قد تقع نتيجة نقص في النظر، أو جهل في فكرة، أو حاجة إلى مرشد، أو غير ذلك من الأسباب، فهذه الأخطاء لا تبرر لنا منع الحكمة عن أهلها، لأنها أخطاء عرضية لا ذاتية، أي أنها ليست نتيجة عن الآلة المنطقية نفسها، وإنما عن سوء استعمالها [١] ».

ثم إن ما أصاب الفلسفة من أخطاء عارضة أصاب أيضاً سائر العلوم والفنون، فكم من فقيه ضلّ في صناعة الفتيا، ومع ذلك نقول: «إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد» فهل نمنع الفقه بسبب خطأ عارض؟!

ج - التأويل

بعدما انتهى القسم الأول من كتابه فصل المقال، وأوجب فيه إبن رشد الاقبال على العلوم الفلسفية بالرجوع الى كتب القدماء، وصل الى مسألة مهمة ترتبط بالعلاقة بين النتائج المتوقعة من الفلسفة وظاهر النصوص الشرعية، وما إذا كان هناك من تناقض أو تنافر بينها.

وفي هذا الإطار، فقد رأى إبن رشد أن النتيجة البرهانية لا بد أن تكون واحدة من اثنتين:

---

(١) إبن رشد: فصل المقال، م.م، ص ٢٩.

- إما أن تكون الشريعة قد سكتت عن نتيجة البرهان، وحينئذٍ فلا تناقض، بل تكون بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالاجتهاد.
- وإما أن تكون الشريعة قد أعطت رأيها مسبقاً في نتيجة البرهان، فهنا لا يخلو ظاهر الشرع من أن يكون موافقاً للبرهان أو مخالفاً له.

فإن كان موافقاً فقد اجتمعت الشريعة مع الحكمة وهو المطلوب، وإن كان مخالفاً فلا بد من تأويل ظاهر الشريعة على وفق ما جاء به البرهان.

هذا هو التأويل، وتعريفه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[١]، ومن أمثلته ما ورد في القرآن الكريم من آيات يدل ظاهرها على التجسيم، كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٢] ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[٣] ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٤] ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[٥] ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[٦]، حيث يجب تأويلها على القوة والإستعلاء والخلود وما شاكل .

---

(١) إبن رشد: فصل المقال، م.م، ص ٣٢.

(٢) سورة الفتح: الآية ١٠.

(٣) سورة القلم: الآية ٤٢.

(٤) سورة طه: الآية ٥.

(٥) سورة الحاقة: الآية ١٧.

(٦) سورة الرحمن: الآية ٢٧.

فالتأويل نوع من التفسير الباطني للألفاظ، رمزت إليه الشريعة بتعابير مجازية، وهو يقتضي أن يكون المتأوِّل من الراسخين في العلم، متمكناً من النظر الفلسفي، إضافة الى ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية على حد تعبير ابن رشد، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[١].

وبناءً لما تقدم، يؤكد أبو الوليد إن ما يؤدي إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع لا بد أن يقبل التأويل قطعاً، ولذا يقول: «أنه ما من منطوق به في الشرع، مخالفٍ بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا ...وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد»[٢].

د ـ الإجماع:

أخذت مسألة الإجماع حيزاً مهماً عند فيلسوف الأندلس، باعتبارها من المسائل الأساسية التي اعتمد عليها الغزالي في تكفيره للفلاسفة، فما هو الإجماع؟ وهل يجوز مخالفته؟

هنا يفرّق إبن رشد بين نوعين من الإجماع:

- الإجماع العملي: وهو الذي يؤدي إلى اليقين، كإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر الصديق، باعتباره قد تحقق عملياً.

- الاجماع النظري: وهو الذي لا يؤدي إلى اليقين، لصعوبة

(١) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٢) إبن رشد: فصل المقال، م.م، ص ٣٣.

الوقوف عند آراء كل الفقهاء في كل مسألة، خاصة وأن عدداً كبيراً منهم يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، فيحجمون عن إبداء رأيهم الصريح فيها، ومثاله الإجماعات التي تُدَّعى في المسائل الفقهية.

وبناءً عليه، فالإجماع العملي يمكن تحقيقه، وهو الذي يسمى بالإجماع اليقيني، وهذا لا تجوز مخالفته، وهو حجة على البرايا لقول الرسول ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[١]. أما الإجماع على المسائل الشرعية النظرية فلا يمكن تحقيقه، وهو الذي يسمى بالاجماع الظني، وهذا النوع يجوز مخالفته.

من هنا، فالإجماعات التي ادعاها الغزالي على الفلاسفة كلها من النوع الثاني، فلا يجوز تكفيرهم على مخالفتها، وهذا ما عاد وفطن إليه الغزالي مؤخراً في كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» نقلاً عن لسان إبن رشد، حيث قال ما حرفيته: «إنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل»[٢].

(١) روي هذا الحديث عند أهل السنة والجماعة في سنن إبن ماجة والترمذي وأبي داود، كما روي عند مذهب أهل البيت في نهج البلاغة، وفي كتاب الخصال للشيخ الصدوق، وفي رسالة الامام الهادي عليه السلام التي كتبها في الرد على أهل الجبر والتفويض.

(٢) إبن رشد: فصل المقال، م.م، ص ٣٥.

المبحث الخامس

الفلسفة الإسلامية - المسائل

مسائل الوجود:

في هذا الدرس سنحاول أن نقدِّم فهرساً ولو كإشارة عن بعض المسائل التي يُحَقَّق حولها في فلسفة صدر الدين الشيرازي، بالإضافة إلى بعض التوضيحات التي لا بد منها في هذه المرحلة.

إن المسائل الفلسفية كما تقدم معنا في موضوع الفلسفة تدور حول محور «الوجود»، فكما أن علم النحو يدور بحثه حول الكلمة، وعلم الحساب حول العدد، وعلم الطب حول البدن، كذلك الحال فإن البحث في الفلسفة يدور حول الوجود[1].

ومن هنا فالمسائل التي تدور حول الوجود كثيرة، نذكر هنا أهمها:

(١) مطهري، مرتضى: الفلسفة، م.م، ص ٦٥ وما بعد.

- المسائل المرتبطة بمفهوم الوجود وما يقابله مباشرة، أعني الماهية والعدم.
- المسائل المرتبطة بأقسام الوجود الأولية، كتقسيمه إلى واجب وممكن، وحادث وقديم، وعيني وذهني...
- المسائل المرتبطة بقوانين الوجود، كالعلة والمعلول، والتقدَّم والتأخر.
- المسائل المرتبطة بطبقات الوجود، كالناسوت والملكوت والجبروت واللاهوت.
- المسائل المرتبطة بالسير الصعودي والسير النزولي للوجود.

وفيما يلي سنبدأ بتوضيح كل من هذه العناوين الخمسة بشيء من الإختصار، لأن هدفنا هنا التعرُّف على مباحث الفلسفة الإسلامية ليس أكثر.

بالنسبة للعنوان الأول يقول الفلاسفة المسلمون، ولا سيما ملا صدرا الشيرازي، أن كل ما نراه في هذا العالم العيني الخارجي الذي يحيط بنا هو الوجود، لكن الذهن البشري قد انتج لهذا الوجود حيثيتين، وتقعان في مقابل الوجود، هما: الماهية والعدم.

فمرَّة ننظر إلى الوجود في مقابل الماهية فنقول: «الوجود والماهية»، ومرَّة ننظر إلى الوجود في مقابل العدم فنقول: «الوجود والعدم». لكن كلاً من الماهية والعدم ليس لهما أية حيثية عينية خارجية على الإطلاق، وإلا لكان كل موجود خارجي مكوّن من شيئين أصيلين حقيقيين في الخارج، وهو باطل.

وقد أثبتت الفلسفة الإسلامية بالدليل هذا الرأي، ولذا اشتهر عنهم القول أن الوجود هو الأصيل والماهية إعتبارية، لأنه ليس لها حيز في الخارج، وإنما وجودها وجود ذهني فقط، وكذلك الحال بالنسبة للعدم، فليس لدينا شيء في الخارج إسمه العدم، وإنما ذلك مجرد مفهوم ذهني ليس له تحقق عيني على الإطلاق.

أما فيما يتعلق بالعنوان الثاني، فإن للوجود عدة تقسيمات تعد بمنزلة الأنواع بالنسبة له، كتقسيمه إلى العيني والذهني، الحادث والقديم، الثابت والمتغير، الواجب والممكن، الواحد والكثير، الجوهر والعرض، المجرد والمادي، القوة والفعل...

والمقصود هنا التقسيمات الأولية للوجود وليس الثانوية، أي التقسيمات التي ترد على الوجود بشكل مباشر، فمثلاً الإنقسام إلى أبيض وأسود، أو كبير وصغير، أو زوج وفرد، أو قليل وكثير... ليست من تقسيمات الوجود بشكل مباشر، وإنما من تقسيمات الوجود بما هو عرض، أو بما هو جسم، أو بما هو عدد، أو بما هو مقدار....، فتقول مثلاً الوجود العرضي إما أبيض أو أسود، والوجود الجسمي إما كبير أو صغير، والوجود العددي أما فرد أو زوج، والوجود المقداري إما قليل أو كثير، وهكذا...

أما الإنقسام إلى واجب وممكن، وواحد وكثير، وحادث وقديم... فهو من تقسيمات الوجود بشكل مباشر، لأن كل وجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، واحداً أو كثيراً، حادثاً أو قديماً... وليس كل وجود يجب أن يكون فرداً أو زوجاً مثلاً، لأن العدد

لوحده إما أن يكون فرداً أو زوجاً، فالوجود المجرد ليس فرداً ولا زوجاً، والوجود بالقوة ليس فرداً ولا زوجاً، وهكذا...

وفيما يعود إلى العنوان الثالث، فهناك مسائل مرتبطة بالقوانين العامة الحاكمة على الوجود، مثل قانون العلية، والتقدّم والتأخر، والمعية في مراتب الوجود... ففي العلة والمعلول مثلاً هنالك عدة مباحث، هي:

- إن العلة في اصطلاح الفلاسفة تختلف عن العلة في اصطلاح علماء الطبيعات، فالفلاسفة يعتبرون الموجِد فقط هو العلة، بينما علماء الطبيعات يعبِّرون عن كل سبب محرِّك بأنه علة.
- هناك رابطة بين العلة والمعلول تسمى بـ «رابطة العليّة» وتعني أن العلة موجدة للمعلول، بل لتمام وجوده، بحيث إذا لم تكن العلة لا يكون المعلول.
- كل معلول بحاجة إلى علة، لذلك لا يوجد معلول بدون علة على الإطلاق، وذلك على خلاف نظرية الصدفة.
- كل علة توجِد معلولاً خاصاً وليس أي معلول، وكل معلول يصدر عن علة خاصة وليس عن أي علة، أي يوجد سنخية ومناسبة خاصة بين كل معلول مع علته.
- للعلة أقسام أربعة هي: الفاعلية، الغائية، المادية، الصورية. فمثلاً إذا أردنا أن نبني بيتاً، فإن معلم البناء والعمال هم العلة الفاعلية، والسكن في البيت هو العلة الغائية، ومواد

البناء هي العلة المادية، وشكل المبنى الذي يتناسب مع المسكن وليس مع المسجد أو المخزن مثلاً هو العلة الصورية. ففي نظر أرسطو كل ظاهرة طبيعية كالإنسان أو الحيوان أو النبات أو الحجر وما إلى ذلك لا تخلو من هذه العلل الأربعة.

- إن سلسلة العلل لا بد أن تنتهي إلى علة قائمة بالذات، ومن المحال أن تكون غير متناهية، وبالتالي يمتنع تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، ولذا اشتهر عن الفلاسفة القول «التسلسل محال».

أما فيما يرتبط بالعنوان الرابع المتعلق بطبقات الوجود أو عوالم الوجود، فإن الفلاسفة المسلمين يعتقدون بأربعة عوالم أو نشآت للوجود، هي:

- عالم الطبيعة، أو الناسوت: وهو عالم المادة والحركة والزمان والمكان، وبعبارة أخرى هو عالم الممكنات والمحسوسات، أي عالم الدنيا.
- عالم المثال، أو الملكوت: وهو عالم أعلى من الطبيعة، له صور وأبعاد، ولكنه فاقد للحركة والزمان والتغيير، ومن باب تقريبه إلى الذهن نمثل له بعالم المنام، أو عالم البرزخ.
- عالم العقول، أو الجبروت: وهو العالم المجرد عن الصور والأشباح والأشكال والكيفيات، وهو عالم أرقى من عالم المثال، لا يمكننا تمثيله لأننا لا نحيط بالمجردات، بل نعلم بوجودها.

- عالم الألوهية، أو اللاهوت: وهو عالم الربوبية والأحدية المطلقة التي لا يشاركـ اللّه فيها أحداً، وهو من مختصات الباري تعالى.

يبقى الحديث عن العنوان الخامس المتعلق بالسير الصعودي والسير النزولي للوجود، وملخصه أن عالم الطبيعة مرتبط بالعالم العلوي صعوداً وهبوطاً، وتفسير ذلك أن هناك سيراً نزولياً للوجود من عالم اللاهوت إلى عالم الطبيعة، كهبوط النفس من المحل الأرفع، وهناك سير صعودي من عالم الناسوت إلى العالم الأعلى، كرجوع النفس إلى عالمها، وهو ما يعبّر عنه بالمعاد.

وبعد بيان المسائل المرتبطة بالوجود بشكل إجمالي، نرى أنه من اللازم في هذه المرحلة أن نتحدث بشيء من التفصيل عن بعض الثنائيات التي أشرنا إليها باعتبار أهميتها، تاركين الكلام عن العناوين الأخرى إلى مراحل لاحقة أكثر عمقاً.

١ - الوجود والماهية:

يعتبر هذا البحث من أهم مباحث الفلسفة الإسلامية، علماً أنه لم يكن موجوداً في زمن أرسطو، ولا حتى في زمن إبن سينا، إنما هو بحث جديد بدأ منذ عهد الميرداماد الأستاذ المباشر لملا صدرا الشيرازي.

وأهم إشكالية في باب الوجود والماهية هي إشكالية الأصالة، بمعنى هل أن الوجود هو الأصيل أم الماهية؟

والمقصود بذلك أننا نشخّص دائماً في الأشياء معنيين، أولهما

الوجود والآخر الماهية، فنحن نعلم أن اللّه موجود، الملائكة موجودون، الإنسان موجود، الحيوان موجود، النبات موجود، العدد موجود، المقدار موجود، الكهرباء موجودة، وهكذا، ولكن للانسان ماهية، وللعدد ماهية ثانية، وللنبات ماهية ثالثة، وللمقدار ماهية رابعة، وهكذا، فإذا قلنا ما هو الإنسان؟ (يعني ماهية الإنسان)، فهذا السؤال له جواب. وإذا قلنا ما هو العدد؟ فهذا السؤال له جواب آخر. ومن هنا قال الفلاسفة الماهيات مثار الكثرات.

إذاً، كل الأشياء في هذا العالم وما وراء هذا العالم، إبتداءً من اللّه وانتهاءً بالهيولى، هي موجودات، وهي من هذه الجهة متساوية، أما اختلافها عن بعضها فإنما يتحقق من خلال الماهيات، فماهية اللّه أنه نور السماوات والأرض، وماهية الإنسان أنه حيوان ناطق أو عاقل أو مفكر، وهكذا...

فالماهيات إذاً، هي أوصاف وحدود وتعريفات للأشياء، ومن خلالها تتميز الأشياء عن بعضها، فماهية الإنسان أنه حيوان ناطق، وماهية الحجر أنه جسم جامد مثلاً، وهكذا.

تجدر الإشارة إلى أن ثنائية الوجود والماهية ذهنية صرفة، بمعنى أنه ليس الشيء شيئان في الواقع الخارجي، وإلا لوقعنا في المحذور، وإذا كان الأمر كذلك فأي الأمرين هو الأصيل المتحقق في الخارج؟ وأيهما الإعتباري غير المتحقق في الخارج؟

والمراد من الأصيل العينية والتحقق وما يترتب عليه الأثر،

فمثلاً: من المعلوم أن النار تحرق في الخارج، هذا الإحراق هل هو مترتب على وجود النار أم على ماهية النار؟ فالسؤال هنا حول هذا الشيء المتحقق في الخارج (الإحراق) هل هو مصداق للوجود (وجود النار) أم أنه مصداق للماهية (ماهية النار)؟ لأنه يجب أن يكون مصداقاً لشيء واحد فقط، وإلا لكان كل وجود واحد شيئان في الخارج، وهو باطل.

الجواب بحسب فلسفة الحكمة المتعالية، إن هذا الشيء الخارجي هو مصداق للوجود وليس للماهية، وبالتالي فالوجود هو الأصيل، أما الماهية فهي أمر إعتباري ذهني فقط وليست أمراً حقيقياً.

وإذا سأل سائل لماذا كان الوجود هو الأصيل دون الماهية؟

كان الجواب باختصار: لأن الشيء لا يتحقق عينياً في الخارج إلا إذا كان موجوداً، وليس إذا كان ماهية، فالماهية هي تعريف الشيء وحدوده وليس وجوده، فلذا الوجود هو الأساس، الوجود هو أساس تحقق الشيء في الخارج وليس الماهية، لأن الماهية لا تتحقق في الخارج إلا إذا كانت موجودة، فوجودها هو أساس تحققها العيني، لذا الوجود هو الأصيل.

وإذا سأل سائل لماذا لا بد من وجود ماهية ووجود وجود؟

كان الجواب: لأن هنالك الكثير من الأشياء التي نعلم بوجودها في الخارج لكننا لا نعلم ماهيتها، كالحياة والكهرباء والعقل. وفي ذات الوقت هنالك الكثير من الأشياء التي نعرف ماهيتها لكننا لا نعلم إذا كان لها وجود واقعي في الخارج أم لا،

كالدائرة والخط. فإن للدائرة تعريف واضح لدينا[1]، لكننا لا نعلم إذا كان لها وجود في الطبيعة العينية أم لا؟

ومن المفيد الإشارة أيضاً إلى أن فلسفة صدر المتألهين هذه يعبَّر عنها أحياناً بفلسفة أصالة الوجود، ولكن هناك فلسفة أخرى في الغرب يطلق عليها إسم: «الفلسفة الوجودية»، وهي مغايرة تماماً لفلسفة صدر المتألهين، إذ للفلسفة الوجودية قصة أخرى مختلفة، باعتبارها ترتبط بالإنسان فقط وليس بكل الوجود.

الفلسفة الوجودية المعاصرة ترى أن الإنسان يوجد فعلاً قبل أن تتحقق ماهيته[2]، لأن الوجود سابق على الماهية، وللإنسان بعد أن يوجد فعلاً يمكنه عن طريق إرادته الحرة المطلقة أن يخلق ماهيته، أو ماهويته الخاصة به على الصورة التي يريد، بمعنى أنه يستطيع أن يحقق وجوده الإنساني وفقاً لما يريد.

٢ ـ العيني والذهني:

الوجود إما أن يكون عينياً موجوداً خارجاً بوجود مستقل، وإما أن يكون ذهنياً لا وجود مستقل له في الخارج، مثلاً: نحن نعلم أن الجبل والبحر والصحراء وغيرها أشياء موجودة خارج ذهننا، ولكن نفس هذا الجبل والبحر والصحراء لديها وجودات أيضاً في أذهاننا، يعني عندما نتصورها نكون حقيقة كأننا أوجدناها في ذهننا، وهنا يوجد إشكاليتان:

---

(١) وهي الخط المائل الذي لا أول ولا آخر له مثلًا.

(٢) أي قبل أن تبدأ طبيعته بالتشكّل، إذ أن هذه الطبيعة يبدأ تشكّلها بعد أن يولد وأثناء فترة نموه وتربيته.

الأولى: ما هي المناسبة التي دعت إلى اعتبار صور الأشياء الموجودة في ذهننا وجوداً آخر لتلك الأشياء؟ إذ لو صح عدّ الصور الذهنية وجوداً لصح اعتبار الصورة التي نرسمها على اللوح أو الورقة نوعاً آخر من الوجود بإسم الوجود اللوحي أو الوجود الورقي، وبناءً عليه فالتعبير بالوجود الذهني هو تعبير مجازي، مع أن الفلسفة تتعامل مع الحقيقة وليس المجاز.

الثانية: إن مسألة الوجود الذهني - على فرض صحة وجوده - مرتبطة في الحقيقة بالإنسان، وهي من المسائل النفسية الإنسانية، وبناءً عليه فهذه المسألة يجب أن تُطرح في علم النفس وليس في الفلسفة.

في جواب السؤال الأول يمكن القول أن رابطة الصورة الذهنية مع الشيء الخارجي هي أكثر عمقاً ومتانة من رابطة الصورة اللوحية أو الورقية مع الشيء الخارجي، لأن التصوير الذهني يتضمن الإطلاع على حقيقة الشيء في الذهن، بينما التصوير اللوحي أو الورقي لا يتضمن هذا الإطلاع، فما على اللوح أو الورقة هو مجرد صورة بسيطة لا تنتج وعياً ولا إدراكاً، فلا يصير اللوح مطلعاً على حقيقة الصورة إذا رُسمت عليه، بخلاف الذهن.

ومن هنا أثبت الفلاسفة بالدليل الذي ليس محله هنا أن التصور الذهني هو نوع انوجاد لماهية الأشياء الخارجية في ذهننا، باعتباره يعكس حقيقة الأشياء الخارجية في الذهن، على عكس الرسم على الجدار أو اللوح.

أما جواب السؤال الثاني فيتضح من خلال الجواب الأول، وهو أنه حتى لو كانت مسألة التصورات الذهنية هي من زاوية ما مسألة نفسية، وبالتالي فيجب أن تبحث في علم النفس، ولكن بما أن للمعرفة الذهنية نوع وجود، فإن مسائل الوجود تبحث في الفلسفة، ولا ضير في أن تبحث المسألة الواحدة أحياناً من جهتين أو أكثر، وكل جهة تتبع فناً من الفنون أو علماً من العلوم.

بعد هاتين الإشكاليتين نأتي إلى مسألة مهمة مرتبطة بالوجود الذهني، ألا وهي مسألة القيمة الواقعية للإدراكات الذهنية، بمعنى أن إدراكاتنا الذهنية كم تملك من الدلالة الواقعية؟ أو بعبارة أخرى: هل أن الذي ندركه بحواسنا وعقلنا مطابق لنفس الأمر والواقع أم لا؟

بعض الفلاسفة اعتبر أن بعض إدراكاتنا الحسية والعقلية مطابقة للواقع، وبعضها الآخر غير مطابق للواقع، فما طابق الواقع كتشخيصنا للحرارة والبرودة والخشونة والنعومة والليل والنهار... يسمونه «حقيقة»، وما لم يطابقه كأخطاء الحواس يسمونه «خطأ».

السفسطائيون اليونانيون الذين أتينا على ذكرهم سابقاً أنكروا التفاوت بين الحقيقة والخطأ، وقالوا إن كل ما يحسه أو يظنه كل شخص هو حقيقة بالنسبة إليه، فالإنسان مقياس كل شيء، وبناءً عليه فهؤلاء أنكروا الواقعية الخارجية الثابتة من الأساس، فأنا إذا لمست كوباً ووجدته حاراً فبالنسبة لي الحرارة حقيقية، وأنت إذا لمسته ووجدته بارداً فبالنسبة لك البرودة حقيقية، وهكذا

فالحقيقة متحققة لدى كل من الطرفين المتناقضين، وعليه فلا يوجد حقيقة واقعية واحدة ثابتة على رأيهم.

الشكّاكون الذين ظهروا في عصر الإسكندرية في القرون الأولى بعد الميلاد، وعلى رأسهم «بيرون الإسكندروني» لم ينكروا الواقعية الخارجية من الأساس، وإنما أنكروا مطابقة إدراكات البشر للواقعية، وبمعنى آخر: إن إدراكات البشر الحسية والعقلية قد تتطابق مع الواقع الخارجي وقد لا تتطابق.

وبيان ذلك، أن الإنسان يرى الأشياء تحت تأثير الحالات والظروف الخاصة التي يعيشها، فكل واحد يرى الشيء من زاوية خاصة به، فقد يكون منظر معين في نظر أحدهم جميلاً ولكنه في نظر الآخر قبيحاً، أو طقس ما في إحساس أحدهم حاراً وفي إحساس الآخر بارداً، أو طعم ما في ذوق أحدهم حلواً وفي ذوق الآخر مراً، وهكذا، وفي هذه الحالة لا يعد هنالك من مقياس محدد لمعرفة الواقع الخارجي، فكل شخص هو مقياس لنفسه.

ولكن لا يخفى أن هذا الكلام يؤدي إلى عدم معرفة الواقع الخارجي، وهكذا فالسفسطائيون والشكاكون ينكرون قيمة الدلالة الواقعية للإدراكات طالما أنها تختلف من واحد لآخر.

عقائد السفسطائيين والشكاكين انبعثت مرة أخرى في العصر الحديث، فأكثر الفلاسفة الأوروبيين اليوم يميلون إلى الشك، وبعضهم أنكر الواقع من الأصل، كالفيلسوف الغربي «جورج باركلي» الذي اعتبر أن الصور الخارجية التي تراها حولك ليست سوى ظواهر الأشياء وليست حقيقتها، فما تتصوره هي الأشكال

الخارجية فقط، وهذه الأشكال ليست وقائع حقيقية.

رد الفلاسفة المسلمون على ذلك بأن العقل عندما ينتزع فكرة عن شيء ما في الخارج، إنما ينتزع حقيقة الشيء وليس الشكل الخارجي فقط، لأن العقل له خاصية الكشف التام عن الخارج، والإنسان بفطرته لا يشك في أن نفس ما في الذهن هو عين ذلك الواقع الخارجي، فهناك وحدة عينية بين الذهن والخارج، وبعبارة أخرى: الحقيقة الذهنية والخارجية وجودين لحقيقة واحدة، وهذا الأمر لا يحتاج إلى دليل لأنه فطري، بل إن فرض العكس هو الذي يحتاج إلى دليل.

ولذلك أشرنا آنفاً إلى أن الفلاسفة المسلمين قد أثبتوا بالدليل أن العلم والإدراكات والصور الذهنية هي نوع من الوجود لماهية الأشياء في الذهن، فالوجود الذهني هو وجود حقيقي للشيء، ولكنه وجود من نوع آخر غير الوجود العيني، وبناءً عليه فهناك قيمة واقعية للإدراكات الذهنية لأنها تنبئ عن حقيقة الشيء في الخارج.

٣ - الحادث والقديم:

معنى الحادث في اللغة والعرف «الجديد»، ومعنى القديم «العتيق»، لكن في اصطلاح الفلسفة وعلم الكلام الحدوث يأتي بمعنى سبق العدم، والقِدم بعكسه.

وبتعبير آخر: يقصد الفلاسفة من الحدوث أن يكون الشيء معدوماً قبل أن يوجد، أي أنه لم يكن ثم كان. ومن القِدم أن يكون الشيء موجوداً دائماً ولم يكن معدوماً في أي وقت من الأوقات.

وبناءً عليه، إذا فرضنا شجرة لها من العمر مليارات السنين، فإنها قديمة جداً في اللغة والعرف العام، لكنها حادثة في اصطلاح الفلسفة وعلم الكلام، لأنها لم تكن موجودة قبل هذه المليارات من السنين.

البحث في مسالة الحادث والقديم يتمحور بشكل أساسي حول هذا العالم، هل أنه حادث أم قديم؟ ثم يتفرَّغ ليصل إلى البحث حول ما في هذا العالم، فهل أن كل شيء في هذا العالم حادث ولا شيء قديم؟ أم العكس؟ أم أن هناك أشياء حادثة وأشياء قديمة؟

وبتعبير أوضح: هل أن تمام هذا العالم بما يحتويه من أمور مادية ومجرّدة قد حدث في زمن متأخر عن وجود اللّه ولو للحظة؟ أم أنه كان مع اللّه دائماً في كل الأوقات ولا يمكن لنا أن نفترض وجود اللّه إلا والعالم معه؟ أم أنه هناك تفصيل في ذلك، بمعنى أن المجردات مثلاً قديمة بقدم اللّه والماديات حادثة بعد وجوده؟

يعتقد المتكلمون المسلمون أن اللّه تعالى هو القديم فقط، وكل ما عداه حادث، سواءً كان ما عداه مجرداً أو مادياً، فرداً أو نوعاً... ولكن الفلاسفة المسلمين يعتقدون أن الحدوث هو من مختصات عالم الطبيعة، أما عوالم ما وراء الطبيعة فهي قديمة، وحتى في عالم الطبيعة فإن الأصول والكليّات قديمة، أما الفروع والجزئيات حادثة.

تجدر الإشارة إلى أن هذا البحث قد أوقع جدالاً ونقاشاً واسعاً

بين الفلاسفة والمتكلمين، حتى أن الغزالي كفَّر إبن سينا بسبب قول الأخير بقدم العالم، وقد أشرنا في المبحث السابق أن الأول صنَّف كتاباً بإسم «تهافت الفلاسفة» أشار فيه إلى مواقع التناقض في كلام الفلاسفة، إلا أن إبن رشد ردّ على الغزالي في كتاب آخر أسماه «تهافت التهافت»، وقد كان ردُّه محكماً.

يقول المتكلمون: إذا كان الشيء قديماً ولم يكن معدوماً في أي وقت من الأوقات، فهذا الشيء يكون غير محتاج إلى العلة، وبالتالي فهو واجب الوجود، مثله مثل اللّه، وهذا الفرض يؤدي إلى الشرك، مع أن كل الأدلة سواءً لدى الفلاسفة أو المتكلمين تثبت أن العالم ممكن وليس واجباً، وأن اللّه واحد وليس متعدداً، لذلك لا يوجد أكثر من قديم واحد، وكل ما عداه حادث.

ردّ الفلاسفة على هذا الكلام بأن الحادث والقديم شيء، والممكن والواجب شيء آخر، فلماذا أنتم أيها المتكلمون وضعتم ملازمة بين كون الشيء حادثاً وكونه ممكناً، أو بين كون الشيء قديماً وكونه واجباً، فربما يكون القديم ممكناً ومحتاجاً إلى علّته، أين المشكلة في ذلك؟

وبعبارة أخرى: ليس بالضرورة أن يكون الممكن حادثاً دائماً، بل يمكن أن يكون الممكن قديماً بقدم علّته، ولتقريب الفكرة إلى الذهن يقولون: إذا افترضنا أن الشمس قديمة، فشعاعها قديم أيضاً بقدمها، لأن شعاع الشمس لا ينفك عن الشمس إطلاقاً، ورغم ذلك هو ممكن، فهنا إجتمع القدم مع الإمكان.

ومن هذا المنطلق يعتقد الفلاسفة أن نسبة العالم إلى اللّه هي

كنسبة الشعاع إلى الشمس، فكما لا ينفك الشعاع عن الشمس في أي وقت من الأوقات، كذلك لا ينفك العالم عن اللّه في أي وقت من الأوقات، وهذا لا يعني أن العالم يصبح واجباً، بل يبقى ممكناً، وما المانع من كونه ممكن وقديم في آنٍ معاً.

ويستشهد الفلاسفة المسلمون لذلك ببعض المؤيدات في النصوص الإسلامية، فقد ورد في القرآن الكريم آية النور التي شبَّهت العالم بالنسبة إلى اللّه كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس، وهي قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] فقال بعض المفسرين إن هذا التشبيه يعني أن اللّه بالنسبة إلى العالم مثل الشمس بالنسبة إلى نور الشمس، فكما أن النور لا ينفك عن الشمس، كذلك العالم لا ينفك عن اللّه.

أما أدلة الفلاسفة المسلمين على قدم العالم فهي إما عقلية أو إشراقية، الدليل العقلي أشرنا إليه سابقاً[2]، وأما الدليل الإشراقي فهو ما ذكرناه آنفاً، ويمكن زيادة شرحه فنقول: بما أن اللّه فيّاض على الإطلاق وقديم الإحسان وكرمه ذاتي، فهو يفيض على نحو الدوام، يعني لا يمكن أن نفترض انقطاع فيضه وإحسانه، لأن هذا الفرض يؤدي إلى الخدش بصفة من صفاته تعالى (أعني صفة الجود والإحسان وكونه فيّاض كريم...)، وهذا يعني أن فيض اللّه وإحسانه ونوره وكرمه قديم بقدمه، وهذا العالم هو من جملة فيوضاته تعالى فهو قديم بقدمه.

---

(١) سورة النور: الآية ٣٥.

(٢) وذلك في المبحث الثالث من الفصل الثاني، ضمن مبحث إبن سينا تحت عنوان: قدم العالم.

٤ ـ الثابت والمتغير:

من التقسيمات الأولية للوجود تقسيمه إلى ثابت ومتغير، فالأول هو الموجود الذي يلازم حالة واحدة فلا يتبدل ولا يتحول، والثاني هو الموجود الذي ينتقل من حالة إلى أخرى.

وبيان ذلك: أننا نشاهد يومياً تغييرات في هذا العالم منذ ولادتنا حتى انتهاء عمرنا، فإننا دائماً ننتقل من حال إلى حال، وهكذا نلاحظ البحار والجبال والأشجار والحيوانات والنجوم والمنظومة الشمسية والمجرات...

السؤال المطروح هنا، هل أن هذه التغييرات ظاهرية ومرتبطة بالشكل والصورة والأعراض الخارجية لهذا العالم فقط؟ أم أنها تغييرات أساسية وعميقة ولا يوجد في العالم أي أمر ثابت؟ ثم يُطرح سؤال آخر: هل هذه التغييرات دفعية أو تدريجية؟

هنالك أربعة آراء أساسية سنتطرق لها في هذا الموضوع، وهي على الشكل التالي:

أ ـ **آراء اليونانيين القدماء**: يدعي «ديمقريطس» صاحب النظرية الذرية الذي أشرنا إليه سابقاً[1]، أن كل التغييرات والتحولات في هذا العالم شكلية وسطحية، لأن أساس الوجود الطبيعي هو الذرّات، وهذه الذرّات تلازم حالة واحدة دائماً وأبداً فلا تقبل التغيير. ويمثّل لذلك بكومة الحصى التي تجتمع

(١) في المبحث الثالث من القسم الأول عند الحديث عن مرحلة ما قبل سقراط.

جزئياتها حول بعضها بشكل معين حيناً، وبشكل آخر حيناً آخر، فهذا التغيير ظاهري لا يؤثر في ماهيتها وحقيقتها.

لكن هنالك فيلسوف آخر قد أتينا على ذكره سابقاً أيضاً[١] وهو «هيروقليطس» صاحب فلسفة التحول الدائم يقول بعكس ذلك تماماً، ومما أفاده أن كل شيء في هذا العالم هو بحالة تبدُّل مستمر ولا شيء ثابت على الإطلاق، وفي هذا الإطار اشتهر عنه القول «إنك لا تستطيع أن تغتسل من مياه النهر مرتين، ولا أن تتنشق رائحة الوردة مرتين» وذلك لأنك في المرة الثانية أنت غير أنت، والنهر غير ذلك النهر، والوردة غير تلك الوردة.

ب - **رأي أرسطو**: يرى شيخ الفلاسفة أن الطبيعة تتغير بشكل دائم، ولكن الثبات موجود أيضاً على ما سنوضحه، إنما الكلام أولاً في هذه التغييرات هل هي دفعية أو تدريجية؟

في البداية يسمي أرسطو التغييرات التدريجية بإسم «الحركة»، والتغييرات الدفعية بإسم: «الكون والفساد»، أي أن الوجود الدفعي هو الكون، والفناء الدفعي هو الفساد، ثم يضيف: بما أن التغييرات الأساسية في هذا العالم - خصوصاً تلك التي تحصل في الجواهر - في نظره دفعية، فإنه يعبّر عن هذا العالم بـ «عالم الكون والفساد».

أما موضوع الثبات فإنه يرى بأنه إذا كان التغيير دفعياً على نحو

---

(١) في المبحث الثالث الذي ورد ذكره آنفاً.

الكون والفساد فإنه وراء كل تغيير دفعي ثبات، وبناءً عليه فإن التغيير نسبي والثبات نسبي. أما إذا كان التغيير تدريجياً على نحو الحركة فإنه يكون مطلقاً وليس نسبياً.

ومن هذا المنطلق لا يعترف أرسطو بوجود الثابت المطلق كما هو الحال مع ديمقريطس، فإما ثبات نسبي وتغيير نسبي، وإما تغيير مطلق (الحركة). ثم يؤكد إن الثبات حاكم على العالم أكثر من التغيير، لأن التغيير الدفعي يتضمن ثباتاً أكثر مما يتضمن تغييراً.

ج - **رأي صدر المتألهين:** أثبت ملاّ صدرا نظرية «الحركة الجوهرية»، وهي تعني أن كل جواهر هذا العالم بحالة حركة دائمة ومستمرة ولا يوجد لحظة ثبات وتشابه بين هذه الجواهر، وكذلك الأمر بالنسبة للأعراض التابعة لها. وبالتالي فإن هناك تساوياً بين عالم الطبيعة والحركة.

أما الثبات فهو ثبات عالم ما وراء الطبيعة، لأنه عالم مجرد غير مادي، باعتبار أن التغيير يلحق المادة فقط. بالإضافة إلى القوانين والأنظمة الحاكمة على الطبيعة فإنها ثابتة أيضاً، وذلك مثل قانون الجاذبية، وقانون الدورة الشمسية، وهكذا، بمعنى أن العالم يحكمه نظام ثابت لا يتغير.

وبناءً عليه، فالموجودات برأي صدر المتألهين إما متغيرة بشكل مطلق (عالم الطبيعة)، وإما ثابتة بشكل مطلق (عالم المجردات والأنظمة الحاكمة على الطبيعة)، أما الثبات النسبي والتغيير النسبي فلا وجود له في قاموس ملاّ صدرا.

د - **رأي الفلاسفة الأوروبيين:** إعتقد جمع من الفلاسفة الأوروبيين أن الحركة ركن أساسي للطبيعة، والطبيعة بنظرهم مساوية للصيرورة التي هي الحركة من حال إلى حال.

وقد أشكل بعض الفلاسفة بأن القول بالصيرورة يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، لأن الشيء في حال الصيرورة هو في كل لحظة غير ذاته، وهذا الجمع محال، إضافة إلى أن من لوازم القول بالصيرورة بطلان أصل الهوهوية الذي اعتبره القدماء مسلّماً، وبالتالي فهذا الرأي يناقض مبدأ «إستحالة إجتماع النقيضين»، كما يناقض قول القدماء بأصالة الهوهوية[1].

وقد ردّ الأوروبيون بأنهم أثبتوا الصيرورة من خلال اكتشافاتهم التجريبية في عالم الطبيعة، ولا مانع حينئذٍ من انهيار أصالة الثبات حتى لو أدت إلى ما أدت إليه من انهيار لمبدأ استحالة اجتماع النقيضين وأصالة الهوهوية.

وبعبارة أخرى: إن أصل إستحالة اجتماع النقيضين وأصل الهوهوية اللذين كان لهما سلطة واسعة على فكر القدماء ناشيء من أصلٍ آخر كان يمارسه القدماء أيضاً وهو أصل الثبات، فمع اكتشاف بطلان أصل الثبات بواسطة العلوم الطبيعية أصبح الأصلان الأولان بلا أي اعتبار.

(١) وهي تعني أن للوجود هوية شخصية لا تتبدل ولا تتغير، يعني الشيء يبقى هو هو، وهذا نتيجة القول بأصالة الثبات.

الخاتمة

وفي نهاية المطاف، يمكن تسجيل بعض الخلاصات والنتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، والتي يمكن إيجازها بالشكل التالي:

- لقد تم عرض الدلالات الأولية للفلسفة بطريقة مغايرة عن المألوف في كتب الفلسفة، إن لجهة التعريف اللفظي والحقيقي، أو لجهة اختلاف الموضوع الفلسفي بين المعنى القديم والمعنى الجديد، أو لجهة تحديد الغاية العلمية لهذا الفن والهدف الاستراتيجي الذي يصبو إليه.

- حرصنا في هذا البحث على التمييز الدقيق بين الفلسفة والعلم الحديث بلحاظ الموضوعات وبلحاظ المنهج، وفي هذا الاطار، فقد حددنا نقاط الاتفاق ونقاط الافتراق، والعلاقة بين الفلسفة والعلم، ثم قيمة الفلسفة في قبال العلم والعكس، وذلك بطريقة تستند الى الدلائل والمؤشرات وإعطاء الامثلة.

- في محور الفلسفة اليونانية، إستعرضنا للنشأة التاريخية من جذورها، أي منذ بداية تكوين التفكير البشري، مروراً بالسفسطائيين وجدلياتهم العقيمة، وصولاً الى الحملة العنيفة

التي شنّها عليهم سقراط، وامتداداً الى أفلاطون ونظرياته الروحانية، وأخيراً الى الفلسفة الواقعية التي تشكّلت مع أرسطو، وذلك ضمن سياق تاريخي متسلسل تتجلى فيه النظريات بطريقة واضحة لا لبس فيها.

- إن الخلاصة التي يمكن الركون إليها في المرحلة الاسكندرانية، هي تصوير أفلوطين لفلسفته حول اللّه والعالم ضمن منهج متميز يختلف عن مناهج الفلاسفة السابقين، عرف بالجدل الصاعد والجدل الهابط، فالأول يصعد من الموجودات نحو الواحد باعتبارها تتوق إلى مصدرها العلوي، والثاني يهبط من الواحد إلى الكثرات المتعددة في عملية انبثاق وصدور عرفت عنه بإسم: نظرية الفيض.

- أما فيما يتعلق بالفلسفة المدرسية، فقد تم شرحها اعتباراً من فترة شيوع العقائد الكنسية في أوائل القرون الوسطى على يد القديس أوغسطين مؤسس الأفلاطونية المسيحية، حيث تم التركيز على نظرياته حول اللّه والنفس والمعرفة، ومن ثم تكاملت هذه الفلسفة على يد القديس توما الاكويني مؤسس الأرسطية المسيحية، فشرحنا لنظرياته حول وجود اللّه وماهيته ومخلوقاته، وأخيرا عرَّجنا على وليام أوف أوكام ناقد الفلسفة وصاحب ما يسمى بالفلسفة الإسمية.

- وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الإسلامية، فقد أشرنا بدايةً إلى حركة الترجمة والنقل التي حصلت عن اليونان في القرن الثاني للهجري، ونتائجها على اللغة والمؤلفات العربية، والفكر الديني،

ومطلق العلوم، لاسيما الفلسفية منها، إضافة إلى التعريف بأبرز النقلة والمترجمين والكتب التي تمت ترجمتها.

- وفي سياق المناهج والمدارس الفكرية في الاسلام، فقد عرَّفنا بها، وشرحنا الأسس والمباني التي قامت عليها، انطلاقاً من المنهج الكلامي وتفريعاته، مروراً بالمنهج العرفاني ونزعاته، وصولاً إلى المنهج الفلسفي الذي تم التركيز عليه وتقسيمه إلى مدارس المشائين والاشراقيين والصدرائيين، مع بيان خصائص كل مدرسة وتمييزها عن غيرها.

- وفيما يرتبط بأعلام الفلسفة الإسلامية، كان لزاماً علينا الوقوف أولاً عند آراء الفارابي المتعلقة بالنفس الإنسانية ووظائفها ومصيرها بعد الموت، إضافة إلى ما أبدعه في السياسة لجهة الحديث عن المدينة الفاضلة كيف ينبغي أن تكون، وما هي مواصفات الرئيس. ثم توقفنا ثانياً عند آراء إبن سينا حول كيفية إثبات وجود الواجب ومسألتي إبداع العالم وقدم العالم، وصولاً إلى نظريتي الصدور والمعرفة، كل ذلك من خلال شرح غير ممل واقتضاب غير مخل.

- وفي المبحث ما قبل الأخير تم استكمال الكلام حول أعلام الفلسفة في الاسلام، فعرَّجنا على الغزالي وآرائه في نظرية الكسب ومبدأ السببية، وردوده على الفلاسفة، لاسيما مسألة قدم العالم، ثم أوضحنا مراحل الشك التي مرَّ بها ورجوعه إلى حالة التصوف التي نشأ عليها. وفي نهاية المبحث عرضنا بإسهاب لفلسفة إبن رشد التوفيقية بين الدين والفلسفة، من خلال بيان

موقف الشريعة من الفلسفة ومن كتب القدماء، إضافة إلى مسألتي التأويل والإجماع.

- أما المبحث الأخير فقد خصَّصناه لأبرز المسائل التي عالجها صدر الدين الشيرازي، ومن جملتها المسائل المرتبطة بمفهوم الوجود وأقسامه الأولية وقوانينه وطبقاته، إضافة إلى ما يرتبط بالسير الصعودي والنزولي للوجود. وفي هذا الاطار تم التركيز على شرح أقسام الوجود الأولية باعتبارها من المسائل الحيوية في هذه الفلسفة، وهي: الوجود والماهية، العيني والذهني، الحادث والقديم، الثابت والمتغير، وآراء الفلاسفة القدامى والمحدثين حول بعض هذه التقسيمات.

نأمل أن نكون قد ساهمنا، ولو بشكل متواضع، في إعادة صياغة الفلسفات القديمة والوسيطة، بأسلوب جديد ومعاصر، على أمل استكمال البحث للوصول إلى الفلسفات المعاصرة بغية إتمام دورة كاملة بلحاظ التاريخ. واللّه ولي التوفيق.

د. علي طالب

بيروت في ٧-١٠-٢٠١٦

فهرس المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم

٢ - نهج البلاغة

٣ - إبن رشد، فصل المقال، ط ٢، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨١.

٤ - إبن سينا: الإشارات والتنبيهات، قسم الإلهيات، ج ٣، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٣.

٥ - إبن سينا: الشفاء، تح: مهدي النراقي، مؤسسة مطالعات اسلامي، طهران، ١٣٦٥ هـ. ش.

٦ - إبن سينا: النجاة، قسم الإلهيات، نشر المكتبة الرضوية، طهران، ١٣٦٤ هـ.ش.

٧ - أحمد، قيس: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ط٢، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.

٨ - أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٨.

٩ - حسن، حسين علي: الأسس الميتافيزيقية للعلم، نشر جامعة الكويت، ط١، ١٩٩٧.

١٠ - ديورانت، ول: قصة الفلسفة، ط ٦، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت.

١١ - الرفاعي، عبد الجبار: مبادىء الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥.

١٢ - زكريا، فؤاد: مقدمة حكمة الغرب لبرتراند رسل، سلسلة عالم المعرفة، الرقم ٣٦٥.

١٣ - الصدر، رضا: الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦.

١٤ - الصدوق، محمد بن بابويه: عيون أخبار الرضا، ج ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٢.

١٥ - العاتي، إبراهيم: الإنسان في فلسفة الفارابي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٩.

١٦ - العلوي، جاسم حسن: العالم بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، المغرب، ٢٠٠٥.

١٧ - الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق عبد اللّه الخالدي، دار الأرقم، بيروت، د.ت.

١٨ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، تعليق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣.

١٩ - الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق محمد بخيت، نشر المقطم للتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠.

٢٠ - الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية، القاهرة، د.ت.

٢١ - الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد المنعم العاني، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٤.

٢٢ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تح: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩.

٢٣ - فضل اللّه، هادي: مدخل إلى الفلسفة ، دار المواسم، بيروت، ٢٠٠٤.

٢٤ - القمي، الشيخ عباس: سفينة البحار، ج ٢، دار الأسوة للطباعة ، بغداد، ١٤١٦ هـ.

٢٥ - كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، د.ت.

٢٦ - كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د.ت.

٢٧ - مطهري، مرتضى: الفلسفة، دار التيار الجديد، بيروت، ١٩٩٣.

٢٨ - مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب الإسلامي، قم- ايران، ١٤١٥هـ.

٢٩ - يازجي، وكرم: أعلام الفلسفة العربية، ط ٣، دار المكشوف، بيروت، ١٩٦٨.

٣٠ - يزدي، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٧.

أضواء في طريق الفلسفة

لا تزال الفلسفة بمفهومها المتداول اليوم محل اهتمام بالغ لدى العديد من الباحثين بالرغم من عصر الحداثة وأفول نجم الفلاسفة، وما ذلك إلا بسبب فرادة هذا العلم وميزته البحثية، وما يحمله من تراث واسع يعود الى القرن السابع قبل الميلاد.

والفلسفة بذات الوقت هي مظهر الرقي الحضاري، حيث تميزت الحضارة اليونانية بالفلسفة، كما أنها تؤسس للنهضة، فقد مهّد لدخول أوروبا عصر النهضة ولادة تيار فلسفي عميق على يد كل من فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت.

أضف إلى ذلك، أن للفلسفة تأثيراً مباشراً على سلوك الانسان، باعتبار أن أعماله ترتبط بنوع اعتقاداته وميوله، وهي بدورها ترتبط بطريقة تفكيره حول الله والكون والانسان، كما أنها تقدم تفسيراً للمسائل الغيبية، وتهدينا الى طريق الرشاد عند الشك في المسائل المختلف عليها منعاً من الإنحراف في التفكير.

المؤلف



الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-285-2

